جلد [illegible]

اکتوبر ۱۹۶۹ء

ماہنامہ

ترجمان القرآن

مرتبہ

سید ابوالاعلیٰ مودودی

مشرقی پاکستان

فی پرچہ ۷۵ پیسے

دارالفکر — ایک ایسا آزاد اور وسیع النظر نظامِ اشاعت ہے

جو

نظریۂ پاکستان کے تحفظ

اور اسلام کے سیاسی و اقتصادی نظامِ عدل کی علمبرداری

کے لیے

سیاسی مدارسِ فکر

اور مذہبی تنظیموں کی حدبندیوں سے بالاتر ہو کر

مختلف اہلِ دل اور اہلِ نظر

کی نگارشات کو

خوبصورت پیرائے میں شائع کرکے

ارزاں قیمتوں پر عوام کے ہاتھوں میں پہنچاتا ہے۔

تاکہ: ہمارے عوام میں وسعتِ نظر پیدا ہو۔

سیاسی سوجھ بوجھ بڑھے۔

دینی شعور فروغ پائے۔

اور مخالفِ دین نظریات اور ازموں کے تاریک چہروں کو وہ پہچان سکیں!

ں — کچھ بھی ہوں

م سے محبت ہے —

پ جیسے کروڑوں افراد کا ہے

ترجمان القرآن لاہور

فہرست مضامین

جلد ۷۲	اکتوبر سنہ ۱۹۶۹ء مطابق رجب المرجب سنہ ۱۳۸۹ھ	عدد ۲

چندہ سالانہ مشرقی پاکستان کے لیے ہوائی ڈاک سے ۵۰ء۸ روپے
فی پرچہ ۸۵ پیسے

ماہنامہ ترجمان القرآن
۵-اے، ذیلدار پارک - اچھرہ لاہور

چندہ سالانہ مغربی پاکستان کیلیے
۷ روپے
فی پرچہ ۷۵ پیسے

ابوالخیر مودودی پرنٹر پبلشر نے پاکستان پرنٹنگ ورکس میں چھپوا کر دفتر ترجمان القرآن، اچھرہ، لاہور سے شائع کیا

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

اشارات

انسانیت کے لیے اِس گھڑی سے زیادہ منحوس کوئی گھڑی نہ تھی جب اُس نے اپنی شیرازہ بندی کے لیے روحانی رشتوں کو یکسر نظر انداز کر کے مادی رشتوں کو بنیاد بنانے کی کوشش کی۔ انسانیت کا اصل جوہر روحانی اور اخلاقی ہے جب اس جوہر کو ناقابل التفات سمجھتے ہوئے اور انسانیت کے مادی عناصر کو اس کا حقیقی جوہر قرار دیتے ہوئے انسانوں کے اندر اجتماعی نظم قائم کیا جائے تو ان کے مابین تفریق اور منافرت کا پیدا ہونا بالکل ناگزیر ہو جاتا ہے۔ انسان کی ہدایت و رہنمائی کے لیے اور اسے اس کے صحیح مرتبے اور مقام سے آشنا کرنے کے لیے باری تعالیٰ نے جتنے انبیا علیہم السلام بھی مبعوث فرمائے انہوں نے جس طرح اُسے بندگی رب کی دعوت دی اسی طرح اس کو یہ بھی بتایا کہ اس کی اصل حقیقت کیا ہے۔ اور یہ بات اس کے ذہن نشین کرائی کہ اس کا حقیقی جوہر اخلاقی و روحانی ہے اور اس بنا پر اس کی شیرازہ بندی کے لیے بھی اساس سب سے زیادہ موزوں اور اس کے مزاج سے پوری طرح مطابقت رکھتی ہے۔ اللہ تعالیٰ کے بھیجے ہوئے ان ہادیوں کے برعکس شیطان نے ہمیشہ رنگ نسل، وطن، زبان، اور معاشی و معاشرتی طبقات جیسے مادّی رشتوں پر زور دیا اور انسان کو یہ باور کرانے کی کوشش کی کہ انسانوں کی جتھہ بندی ایسی ہی مادی بنیادوں پر ہونی چاہیے۔

دنیا کی تاریخ اس بات پر شاہد ہے کہ جب انسان اور انسان کے درمیان روحانی اور اخلاقی رشتے کمزور ہوئے تو پھر ان کی جگہ علاقائی، نسلی اور لسانی تعصبات نے زور پکڑا اور انسانیت کے وسیع تر تصور کی جگہ چھوٹی چھوٹی قومیتوں کا تصور ابھرا۔ اس انقلاب کے لیے یوں تو تاریخ کے کئی ادوار کی نشاندھی کی جا

سکتی ہے۔ لیکن دور جدید میں فکر و نظر کی یہ غیر معمولی تبدیلی یورپ کی نشأۃ ثانیہ سے شروع ہوئی اور ابھی تک انسانیت انسان اور انسان کے درمیان انسانی اخوت کے رشتے کو قائم نہیں کر سکی۔

مسیحیت اگرچہ چودھویں اور پندرھویں صدی سے کافی پہلے بہت حد تک بگڑ چکی تھی اور اس میں یہ اخلاقی قوت باقی نہ رہی تھی کہ انسان کو مادیت کی یلغار سے محفوظ رکھ سکے، مگر ان ساری خامیوں کے باوجود اس نے اپنے ماننے والوں کے درمیان مذہب کی اساس پر اخوت کا ایک رشتہ قائم کر رکھا تھا جس کا وجود اس بات کی شہادت فراہم کر رہا تھا کہ انسان ابھی تک اخلاقی اور روحانی رشتوں کو خاک و خون کے اتفاقی اور مادی رشتوں سے مضبوط سمجھتا ہے۔ مگر نشأۃ ثانیہ کے بعد، جسے فی الحقیقت روحانیت پر مادیت کا تسلط کہا جا سکتا ہے، صورت حال بالکل بدل گئی۔ پروٹسٹنٹ تحریک نے پوپ کی مرکزی حیثیت کو ختم کر دیا۔ مسیحیت ایک عالمگیر مذہب کے اونچے مقام سے گر کر قومی مفادات کے ہاتھ میں کھلونا بن کر رہ گئی۔ جس تحریک کو سادہ لوح عوام اصلاح مذہب کی تحریک سمجھتے ہیں وہ درحقیقت مذہب کی بالادستی ختم کرنے کے لیے مادہ پرستوں کی منظم سازش تھی۔ اس کا مقصد بجز اس کے اور کچھ نہ تھا کہ صنعتی انقلاب نے لوگوں کے اندر دولت پرستی کا جو جنون پیدا کیا ہے اس کی راہ میں مذہبی رکاوٹوں کو ختم کیا جائے۔ اس کے نتیجے میں ہر قوم نے اپنے حالات کے مطابق اپنا الگ کلیسائی نظام قائم کیا، اپنی عبادات تک کی زبان قومی بنالی، اور قومی تقاضوں کے تحت مذہبی تعلیمات میں تغیر و تبدل کرنا شروع کر دیا۔ نتیجہ ظاہر ہے کہ مذہب جلد ہی قومی مفادات کا آلۂ کار بن کر رہ گیا اور زندگی کے معاملات میں اس کا کوئی عمل دخل باقی نہ رہا۔ اس بنیادی تغیر کے بعد ہی مغرب میں نیشنلزم، سیکولرزم اور سرمایہ داری کے فتنے اٹھے اور پھر اشتراکیت آئی۔

اشتراکیت جسے قومی سرمایہ داری یا اجتماعی مادہ پرستی کہا جا سکتا ہے، اس نے بھی مذہب کو ختم کرنے کے لیے قریب قریب یہی حربے اختیار کیے ہیں۔ لیکن اس کے ان حربوں کی اثر آفرینی کا مسیحی دنیا میں اچھی طرح مطالعہ نہیں کیا جا سکتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عیسائیت کو خود مسیحیوں نے ایک بالکل بیکار سی چیز بنا کر رکھ دیا ہے۔ اشتراکی اب وہاں اپنی مذہب دشمنی کے ارمان نکالنے کے لیے کچھ زیادہ مواقع نہیں پاتے۔ ان کی کوششوں کا ہدف

اب اسلام ہے اور وہ ہر جگہ اسلام کو دنیا کی سب سے زیادہ ناکارہ اور غیر موثر قوت بنانے کے درپے ہیں۔ اُن کی ان کوششوں کا اگر دِقّتِ نظر سے مطالعہ کیا جائے تو ان میں چار واضح رجحانات ملتے ہیں۔

سب سے پہلا رجحان جو اشتراکی تحریک میں صاف طور پر نمایاں نظر آتا ہے وہ دین کی عالمگیر حیثیت اور اس کی بنیاد پر ایک بین الاقوامی برادری کے وجود کا خاتمہ ہے۔ اشتراکیت ایک لمحہ کے لیے بھی اس بات کو گوارا نہیں کر سکتی کہ دنیا کی کوئی قوم زبان، رنگ، نسل اور جغرافیائی حدود کو نظر انداز کر کے کسی اعتقادی اور اخلاقی و روحانی اساس پر اپنی قومیت کی تشکیل کرے۔ اس اساس کا وجود اشتراکیت کے لیے ناقابل برداشت ہے اور وہ اسے اپنے لیے ایک خوفناک چیلنج سمجھتی ہے۔ قومیت کا یہ روحانی اور اخلاقی تصور اشتراکیت کے بنیادی تصور سے مغائرت رکھتا ہے اور اس کا عملی وجود اس کے سارے فلسفے اور نظریے کی نفی کرتا ہے۔ اس لیے وہ اپنا سارا زور اسی تصور کو مٹانے پر صرف کرتی ہے کہ محض ایک روحانی اور اخلاقی رشتہ انسانوں کو ایک دوسرے سے جوڑ سکتا ہے۔ چنانچہ اشتراکیوں کو جہاں بھی کام کرنے کے مواقع ملے ہیں انہوں نے وہاں مسلم قومیت کی اس وسیع اساس کو برباد کر کے، رنگ، نسل، علاقائی حدود اور مادی مفادات کی بنیاد پر چھوٹی چھوٹی قومیتوں کی صورت گری کرنے کی کوشش کی ہے۔

اس ناپاک مقصد کے حصول کے لیے قریب قریب ایک ہی نوعیت کی تدابیر اختیار کی گئیں۔ اس ضمن میں سب سے پہلے کوشش یہ کی جاتی ہے کہ مسلم آبادیوں کے اندر چل پھر کر یہ دیکھا جائے کہ دین کے علاوہ اور کون سی چیز ان کے اندر وجہ اشتراک بن سکتی ہے۔ اس کا اگر کہیں سراغ مل جائے تو پھر سارا زور اُس کی اہمیت اور افادیت ذہن نشین کرانے پر صرف کیا جاتا ہے۔ مثلاً اگر کسی مخصوص علاقے کے رہنے والے ایک نسل سے تعلق رکھتے ہیں تو پھر ان کے نسلی تعصبات کو ابھارا جاتا ہے۔ اگر کہیں زبان کا رشتہ موجود ہو تو لسانی روابط پر زور دیا جاتا ہے۔ اگر کہیں معاشی مفادات وجہ شکایت ہوں تو ان مفادات کے حق میں زوردار پراپیگنڈا کر کے انہیں شدید سے شدید تر کیا جاتا ہے۔ الغرض اسلام کے علاوہ جس رشتے کی بھی نشاندہی کی جا سکے اس رشتے کو ہی مسلم معاشرے کے اندر اسلام کے مقابلے میں ابھارنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ چنانچہ

دیکھ لیجیے اسلامی ممالک میں مسلم قومیت کے مقابلے پر ان سارے غیر اسلامی رشتوں کی اہمیت پر زور دیا جا رہا ہے جنہیں اسلام نے جاہلیت سے تعبیر کیا ہے اور جنہیں اسلام دنیا سے بت پرستی کی طرح مٹانے آیا تھا۔ ان جاہلی تصورات کے نتیجے میں عرب اب اسلامی برادری کے علمبردار نہیں رہے بلکہ عرب قومیت کے علمبردار بن کر رہ گئے ہیں۔ اُن کے ہاں زبان کی بنیاد پر قومیت کی تشکیل کی جا رہی ہے اور اس طرح اسلام کی عالمگیر برادری عرب قومیت کی چھوٹی چھوٹی ٹکڑیوں میں بٹ کر رہ گئی ہے۔

پھر ان ظالموں نے زبان کی بنیاد پر تشکیل پانے والی قومیت کو بھی برداشت نہیں کیا بلکہ ان چھوٹی چھوٹی ٹکڑیوں میں مزید انتشار پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔ انتشار کی یہ صورت اتنی دردانگیز ہے کہ اُسے الفاظ میں بیان نہیں کیا جا سکتا۔ مثلاً سب سے پہلے زبان کی بنیاد پر عربی بولنے والی دنیا کو ملت اسلامیہ سے الگ کیا۔ اس میں شرق اوسط کے ممالک کے علاوہ مغرب اقصیٰ، زنجبار اور شمالی افریقہ کے بہت سے ممالک بھی آجاتے ہیں۔ پھر خاک وطن کی اساس پر اس میں مزید حصے بخرے ہوئے اور عربی بولنے والی دنیا بہت سی چھوٹی چھوٹی قومیتوں میں تقسیم ہو گئی اس کے بعد ان قومیتوں کے درمیان بھی رجعت پسندی اور ترقی پسندی کا جھگڑا اٹھا دیا گیا اور عربوں کی ساری قوتیں ایک دوسرے ہی کی جڑ کاٹنے اور آئے دن اپنے ہی گھر میں انقلابات برپا کرنے میں لگ گئیں جس کے نتائج کو آج ساری دنیا دیکھ رہی ہے۔

اللہ تعالیٰ نے تو قرآن مجید میں لِلّٰهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهٖ وَلِلْمُؤْمِنِيْنَ (عزت تو اللہ کے لیے ہے اس کے رسول کے لیے اور مومنین کے لیے) فرمایا ہے۔ لیکن عرب قومیت کے پرستار اسے عربوں کی میراث سمجھ رہے ہیں اور العزۃ للعرب کے نعرے بلند کر رہے ہیں۔ اس سے زیادہ اور ظلم کیا ہو سکتا ہے کہ جس کلمے کو یہ لوگ آج اپنے لیے وجہ افتخار خیال کرتے ہیں وہ کفر ہے جسے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ اور حجۃ الوداع کے موقعوں پر بڑی صراحت کے ساتھ جاہلیت کا کلمہ کہا ہے اور جس نسل اور وطنی تفاخر کے بارے میں حضورؐ نے صاف طور پر کہا ہے کہ آپ انہیں مٹانے کے لیے مبعوث ہوئے ہیں۔

اسلام کو چھوڑ کر دوسری مادی بنیادوں پر قومیت کی تشکیل کرنے کی سزا امت مسلمہ کو یہ مل رہی ہے کہ اس کے اندر انتشار در انتشار پیدا ہوتا چلا جا رہا ہے۔ پہلے زبان کی بنیاد پر اس نے اپنے آپ کو مختلف چھوٹے چھوٹے حصوں میں تقسیم کیا۔ پھر خاک وطن سے تعلق کی بنیاد پر اس میں مزید تقسیم ہوئی۔ مگر دشمن اس انتشار پر بھی مطمئن نہ ہوا اس نے اس کے مزید حصے بخرے کرنے کے لیے اس میں لاتعداد نئے فتنے کھڑے کر دیے جن سے امت کے یہ چھوٹے چھوٹے ٹکڑے یکسر منتشر ہو کر رہ گئے۔

ان فتنوں میں سب سے زیادہ خطرناک فتنہ زبان اور رسم الخط کا فتنہ ہے۔ کسی قوم کی علمی اور فصیح زبان محض اس کے بولنے والوں کے لیے خیالات کے اظہار کا ذریعہ ہی نہیں ہوتی بلکہ اُن کے لاشعور میں ان کے دل پسند تصورات کی آبیاری بھی کرتی ہے۔ مسلم قوم کی وحدت کو پارہ پارہ کرنے والے اس حقیقت سے پوری طرح واقف ہیں، اس لیے انہوں نے مسلمانوں کے اندر علاقائی بولیوں اور عامی زبانوں کی ترویج و ترقی کی ایک خوفناک مہم شروع کر رکھی ہے۔ مثلاً عربی زبان کو ہی لیجیے پہلے تو اس بنیاد پر عربی بولنے والوں کو پوری ملت سے الگ کیا گیا۔ مگر اس کے بعد انہیں یہ بات سُجھائی کہ یہ کتنا بڑا ظلم ہے کہ بچوں اور نوجوانوں کو فصیح عربی پڑھنے اور لکھنے پر مجبور کیا جائے کیونکہ یہ اس علاقائی بولی اور عام زبان سے مختلف ہے جو بچے بولتے ہیں۔ عامی زبان میں تعلیم دینے کا فائدہ انہیں یہ بتایا گیا کہ اس طرح طلبا کے ذہنوں پر بہت کم بوجھ پڑے گا اور دوسرے عوامی ادب جو دراصل کسی ملک کی ثقافت کی جان ہوتا ہے وہ تیزی سے نشوونما پائے گا۔

یہ سارے دلائل امت کو منتشر کرنے کے لیے بڑے شرمناک ہتھکنڈے ہیں۔ فصیح عربی اسلام کے پورے دینی علمی اور ادبی سرمائے کو اپنے دامن میں سمیٹے ہوئے ہے۔ اس زبان کی حفاظت اور اس کی ترویج و اشاعت سے دینی احساسات اور تصورات کو غذا ملتی رہتی ہے اور امت کا اپنے ماضی سے رشتہ استوار رہتا ہے۔ اس لیے اسلام دشمن طاقتیں ایک لمحہ کے لیے بھی امت مسلمہ کو باہم جوڑنے اور اسلام سے وابستہ رکھنے والی اس قوت کو برداشت نہیں کر سکتیں۔ اس بنا پر دنیا کے ہر مسلمان ملک میں اس فتنے کی سرپرستی کی جا رہی ہے۔

اسی زبان کے سلسلے میں دوسرا فتنہ رسم الخط کی تبدیلی ہے۔ کسی زبان کا رسم الخط اس زبان کے ساتھ اور اس کے تہذیبی اور علمی پس منظر کے ساتھ نہایت گہرا تعلق رکھتا ہے۔ جس طرح معانی اور الفاظ کے پیکر کے مابین روح اور جسم کا سا تعلق ہوتا ہے بالکل اسی طرح رسم الخط اور الفاظ کے مابین ایک معنوی ربط پایا جاتا ہے جو رسم الخط کی تبدیلی کے ساتھ یکسر ٹوٹ جاتا ہے۔ حروف کی خارجی ہیئت انسان کے شعور اور لاشعور میں ایک خاص نوعیت کے تصورات اور احساسات کو ابھارتی ہے جن کی روشنی میں الفاظ کے پیکر میں معانی اور مطالب کے مخصوص رنگ بھرے جاتے ہیں۔ اس بنا پر دنیا کی ہر باشعور اور ہوشمند قوم نے اپنی تہذیب اور تہذیبی روایات کو زندہ رکھنے کے لیے رسم الخط کو غیر معمولی اہمیت دی ہے اور اس کی اسی احساس ذمہ داری کے ساتھ حفاظت کی ہے جس کے ساتھ کہ نظریاتی بنیادوں کی محافظت کی جاتی ہے۔

امت کے اندر ذہنی اور عملی خلفشار پیدا کرنے اور اُسے دین سے برگشتہ کرنے کے لیے ایک اور فتنہ جسے مسلم ممالک میں بڑی شدومد کے ساتھ اٹھایا جارہا ہے وہ جاہلی تہذیبوں کا احیاء ہے۔ ان ممالک کے اندر اسلام سے قبل جاہلی تہذیب و تمدن کے جتنے ناپاک مظاہر موجود تھے اور اس جاہلیت کے جتنے نمایاں علمبردار تھے انہیں کہیں تحقیق کے نام پر، کہیں قوم پرستی کے نام پر اور کہیں تاریخی روایات کے نام پر ابھار ابھار کر سامنے لایا جاتا ہے اور اس امر کی کوشش کی جاتی ہے کہ مسلمان اللہ کے دین، اس کی تہذیبی روایات اور اس کی نامور شخصیتوں سے قطع تعلق کر کے قبل از اسلام کی جاہلی تہذیبوں اور ان کے علمبرداروں کے ساتھ گہرا تعلق خاطر پیدا کریں۔ مصر میں فرعونی تہذیب، شمالی افریقہ میں قبل از اسلام کی بربری تہذیب اور پاکستان میں گندھارا آرٹ کی سرپرستی، سب جاہلی تہذیبوں کے احیاء کے مختلف شاخسانے ہیں۔

امت مسلمہ کو جاہلیت کا پرستار بنانے کے لیے لادین قوتیں جو متعدد حربے استعمال کر رہی ہیں ان میں ایک حربہ ثقافت کا بھی ہے۔ دنیا کے تمام مسلمان ممالک میں یہ ثقافت ایک خوفناک طوفان کی صورت میں اٹھائی جارہی ہے۔ اس نے نوخیز نسلوں کو خاص طور سے اپنی لپیٹ میں لے لیا ہے۔ اس خوفناک فتنے

کے برپا کرنے والے اس حقیقت سے اچھی طرح واقف ہیں کہ اس کے ذریعے امت کو دو طرف سے ضرب کاری لگائی جاسکتی ہے۔ اس سے ایک طرف تو قوم کے اخلاق برباد ہوں گے اور اس اخلاقی بربادی کی وجہ سے یہ قوم دین اور اخلاقی نقطہ نظر سے کسی کام کی نہ رہے گی۔ اس کی ساری قوتیں اور صلاحیتیں اہل مغرب کی اخلاق سوز حرکات کی نقالی کرنے میں صرف ہوں گی اور اس طرح یہ امت مغربی تہذیب کے فسق و فجور کی وارث اور دنیا کی ساری برائیوں اور منکرات کی پوٹ بن کر رہ جائے گی اور یہ برائیاں اسے اندر ہی اندر ختم کر دیں گی۔

اس ثقافت کا اسلام دشمن طاقتوں کو دوسرا فائدہ یہ پہنچے گا . . . کہ امت کے اندر خوفناک خلفشار پیدا ہو گا۔ ہر علاقے اور مقام کی الگ الگ ثقافت کو وہاں پر تسلط اور برتری حاصل ہو گی اور اس طرح ایک ملک کے اندر رہنے والے مسلمانوں کے درمیان کوئی ایک چیز بھی ایسی باقی نہ رہے گی جو انہیں فکری اور نظریاتی ہی نہیں، معاشرتی اعتبار سے بھی ایک دوسرے سے وابستہ رکھ سکے۔

اسلام دشمن قوتیں مسلمانوں کی وحدت کو پارہ پارہ کرنے کے لیے کسی بڑی سے بڑی اخلاق سوز حرکت کے ارتکاب سے باز نہیں رہتیں۔ ان شیطانی قوتوں نے صدیوں سے بسی ہوئی خالص مسلم آبادیوں میں غیر مسلموں کو لا بسایا ہے اور مسلمانوں کو ان بستیوں سے جبراً نکال دیا ہے تاکہ ان کے اندر وحدت باقی نہ رہے۔ خالص مسلم آبادیوں کو مخلوط آبادیوں میں تبدیل کرنے کے لیے اور مسلم اکثریت کے علاقوں کو مسلم اقلیت کے علاقوں میں بدلنے کے لیے سرخ اور سفید سامراج نے جو شرمناک کھیل کھیلے ہیں وہ تاریخ کی نہایت ہی عبرتناک اور المناک داستانیں ہیں جنہیں پڑھنے کے بعد انسان کا انسانیت پر ہی سے اعتماد اٹھنے لگتا ہے اور آدمی سوچتا ہے کہ کیا عدل و انصاف کے الفاظ محض اوہام ہیں جن کا عالم واقعات میں کوئی وجود نہیں۔ گذشتہ صفحات میں تو ہم نے ان حربوں کا محض تذکرہ کیا ہے جو امت مسلمہ کی وحدت کو پارہ پارہ کرنے کے لیے سفید اور سرخ سامراج برسہا برس سے استعمال کر رہا ہے۔ اب ہم ان ریشہ دوانیوں کے چند عملی مظاہر پیش کرتے ہیں جن سے اس امر کا بخوبی اندازہ ہو جائے گا کہ ان سے امت مسلمہ کو کس قدر شدید نقصان پہنچا ہے۔ مگر اس

تفصیل سے پہلے ہم قومی وحدت کے بارے میں سرخ سامراج کے علمبرداروں کی اصول پرستی کا ذکر کرنا بھی ضروری سمجھتے ہیں تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ ان لوگوں کے اصل عزائم کیا ہیں۔ انہیں مظلوم اور ستم زدہ قوموں سے کس قدر دلچسپی ہے اور چھوٹی چھوٹی بے بس قوموں کے بارے میں یہ کس نوعیت کے جذبات رکھتے ہیں اور انہیں ہڑپ کرنے کے یہ کس قدر حریص ہیں۔

روس میں جب اشتراکی انقلاب آیا تو وہاں کی قومیتوں کو یہ مژدۂ جانفزا سنایا گیا کہ اب جلد ہی امن عامہ کے لیے ایک ایسا خوشگوار ماحول پیدا کیا جائے گا جس میں تمام نوآبادیوں کی آزادی کا التزام ہو گا اور وہ ساری قومیں جو استبداد کا شکار ہیں یا انسانی حقوق سے محروم ہیں انہیں آزادی کی نعمت سے نوازا جائے گا۔ مسلمانوں کو تو خاص طور پر دسمبر ۱۹۱۷ء کے اعلان کے ذریعہ اس بات کا یقین دلایا گیا کہ ان کے عقائد، اور رواج، ان کے قومی اور تہذیبی ادارے ہر طرح محفوظ رہیں گے۔ مگر افسوس کہ یہ وعدہ ایک دن کے لیے بھی ایفا نہ ہو سکا۔ اشتراکی لیڈروں پر اچانک یہ راز افشا ہوا کہ چھوٹی چھوٹی قومیتوں کا وجود اشتراکی نقطہ نظر سے بڑا خطرناک ہے اور انہیں جلد از جلد اشتراکی ریاست میں اس طرح مدغم کر دینا چاہیے کہ ان کا کوئی نام و نشان باقی نہ رہے۔ لینن نے ایک تقریر میں بڑے واضح الفاظ میں یہ کہا:

> "محنت کش طبقے کا مفاد اسی میں ہے کہ روس کی ساری قومیتوں کے مزدوروں کو محنت کشوں کی مختلف تنظیموں مثلاً سیاسی، پیشہ وارانہ، اور تعلیمی اداروں میں مدغم کر دیا جائے اور یہ ادغام اس کی جماعت کے تحت عمل میں آئے۔"

لینن کی یہ تقریر محض ایک رائے کا اظہار نہ تھی بلکہ یہ سرخ سامراج کی سیاسی پالیسی کا سنگِ بنیاد تھی۔ اِس کا مطلب یہ ہے کہ مسلمانوں کا الگ قومی وجود اشتراکیت کے لیے بالکل ناقابل برداشت ہے انہیں ملی اعتبار سے منتشر ہو کر اشتراکیت کی وسیع تر برادری میں شامل ہونا چاہیے اور اگر وہ اس سے انکار کریں تو پھر انہیں دنیا میں جینے کا کوئی حق حاصل نہیں۔

جنوری ۱۹۱۸ء میں مسلمانوں کو وقتی طور پر خوش کرنے کے لیے سٹالن کی صدارت میں قومیتوں کا ایک مامور یہ COMMISSARIAT OF NATIONALITIES قائم کیا گیا جس کے تحت تین تاتاری علماء کی زیر ہدایت مسلمانوں کے معاملات طے کرنے کے لیے ایک الگ مامور یہ تشکیل ہوا۔ اس مامور یہ کا کام یہ تھا کہ تمام مسلم ریاستوں میں یعنی ازبکستان، تاجکستان، ترکمانستان، قرغیزستان اور قازقستان میں مسلمانوں کے اندر اشتراکی رجحانات کو راسخ کرنے کے لیے کمیٹیاں قائم کی جائیں۔ جون ۱۹۱۸ء میں ملا نور کی زیر قیادت مسلمان اشتراکیوں کی روسی جماعت معرض وجود میں آئی۔ یہ جماعت چند ماہ کے بعد توڑ دی گئی اور مسلمانوں کے تمام معاملات روسی کمیونسٹ پارٹی کی مسلمان تنظیموں کے مرکزی بیورو کو تفویض کر دیے گئے۔ مارچ ۱۹۱۹ء میں لفظ مسلمان کو مٹا کر اس ادارے کا نام اقوامِ مشرق کی تنظیم رکھا گیا۔ اس کے فوراً بعد "مسلمان مامور یہ" کو بھی ختم کر دیا گیا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ اشتراکیت کے علمبردار یہ بات کسی صورت بھی گوارا نہ کر سکتے تھے کہ مسلمانوں کا الگ قومی وجود کسی حیثیت سے بھی برقرار رہے۔ ان کے لیے مسلمان اشتراکیوں کی الگ جماعت کا وجود بھی ناقابلِ برداشت تھا۔

اشتراکیت کے اس اسلام کش طرزِ عمل کی وجہ ہم ان صفحات میں متعدد بار بیان کر چکے اور اس حقیقت کی صراحت کر چکے ہیں کہ اسلام اور اشتراکیت دو ایسے الگ نظامہائے حیات ہیں جو زندگی کے ہر مرحلے پر ایک دوسرے سے متصادم ہیں۔ عقیدہ اور عمل کا کوئی ایک جزو بھی ایسا نہیں جس میں ان دونوں کے مابین کسی طرح سے بھی اتفاق ہو۔ یہی وجہ ہے کہ اشتراکیت کے لیے سب سے زیادہ ناقابلِ برداشت چیز اسلام ہے۔ اس حقیقت کا اعتراف یوں تو اہلِ مغرب کی مختلف تحریروں میں موجود ہے مگر حال ہی میں مشہور مستشرق پروفیسر آربری کے زیر ادارت جو ضخیم کتاب "مشرقِ اوسط میں مذہب" کے نام سے دو جلدوں میں شائع ہوئی ہے۔ اس میں اس حقیقت کو بڑے واشگاف الفاظ میں تسلیم کیا گیا ہے۔

"سوویٹ حکومت کا مذہب کے بارے میں رویہ زار کی حکومت سے یکسر مختلف ہے۔ اسلام میں مابعد الطبیعی حقائق پر ایمان چونکہ بنیادی حیثیت رکھتا ہے اس لیے یہ حقائق اول مذہبی

سے اشتراکی یورش کا ہدف بنے رہے۔ مگر اشتراکیت کی اسلام دشمنی کی بڑی وجہ اسلام کا یہ دعویٰ ہے کہ وہ عالمگیر دین ہے۔ اسلام کا یہ پہلو اشتراکیت کے نزدیک قدیم کلیسائی نظام سے کہیں زیادہ خطرناک ہے۔ جہاں تک نظام حیات ہونے کا تعلق ہے اشتراکیت اسلام کو مسیحت کے کسی فرقے سے کہیں زیادہ خطرناک اور قابلِ اعتراض خیال کرتی ہے۔ اصلاح مذہب اور نشأۃ ثانیہ کی تحریکات نے مسیحت اور جدید زندگی کے درمیان مصالحت کی راہ پیدا کر دی ہے مگر مسلمانوں کے ہاں کوئی ایسی اصلاحی تحریک نہیں اٹھی جس نے اسلام کو قرون وسطیٰ کے بندھنوں سے آزاد کرایا ہو۔ اس بنا پر سوویٹ رہنما اسے ایک ایسا پرانا اور فرسودہ نظام حیات خیال کرتے ہیں جو مادی ترقی کا دشمن ہے جس کی پہلے مشرقی آمروں اور جاگیرداروں نے پرورش کی اور بعد میں مغربی سامراج نے اپنے ناپاک مقاصد کی تکمیل کے لیے سرپرستی کی۔"

اشتراکیت اور اسلام کے مابین بنائے نزاع کی اصل نوعیت سمجھنے کے بعد اب یہ دیکھیے کہ مختلف مسلم ممالک میں مسلمانوں کو دینی اور سیاسی اعتبار سے تاراج کرنے اور ان کی وحدت کو توڑنے کے لیے اشتراکی عملاً کس قسم کی کارروائیاں کر رہے ہیں۔ ہم اپنی گزارشات کا آغاز حق خود ارادیت اور قومی آزادی کی سب سے بڑی علمبردار اشتراکی ریاست روس سے کرتے ہیں۔

روس کا سوویٹ وفاق [1] ۱۶ بڑی جمہوریتوں پر مشتمل ہے۔ ان سولہ جمہوریتوں میں ۸ جمہوریتیں، جن کے نام پہلے گنوائے جا چکے ہیں، خالص مسلم آبادیاں ہیں۔ باقی ۸ میں بھی مسلمانوں کی تعداد اچھی خاصی ہے۔ اسی ضمن میں سب سے پہلے روسی ترکستان میں اسلام کا حشر دیکھیے۔ یہ علاقہ دو حصوں میں بٹ چکا ہے۔

لے ۱۔ جمہوریہ ازبکستان ۲۔ جمہوریہ تاجکستان ۳۔ جمہوریہ ترکمانستان ۴۔ جمہوریہ قرغیزستان ۵۔ جمہوریہ قازستان ۶۔ جمہوریہ آذربائیجان ۷۔ جمہوریہ جارجیا ۸۔ جمہوریہ آرمینیا ۹۔ جمہوریہ روسیہ ۱۰۔ جمہوریہ استونیا ۱۱۔ جمہوریہ لوکرین ۱۲۔ جمہوریہ بغدان ۱۳۔ جمہوریہ سفید روسیہ ۱۴۔ جمہوریہ لاتویا ۱۵۔ جمہوریہ فن لینڈ قرلیا ۱۶۔ جمہوریہ لتھوانیا۔

مغربی حصہ روس میں شامل ہے اور مشرقی حصہ جسے چینی ترکستان یا سنکیانگ کہا جاتا ہے، چین کے قبضے میں ہے۔ مورخین نے اسی علاقے کو ترکستان بھی لکھا ہے اور ماوراء النہر بھی کہا ہے۔ اس علاقے میں لاتعداد علماء اور فقہاء پیدا ہوئے جن کے علماء کے کارنامے آج تک دینی ادب کا بیش قیمت سرمایہ سمجھے جاتے ہیں۔

اشتراکیت نے عنان اقتدار سنبھالتے ہی ترکستان کے اسلامی اداروں کو بند کیا اور اسلامی تنظیموں کو خلاف قانون قرار دیا، شرعی عدالتیں بھی ختم کر دی گئیں اور مساجد اور مذہبی درسگاہوں کے اوقاف بحق سرکار ضبط کر لیے گئے۔ جنوری ۱۹۱۸ء میں ریاست کو کلیسا یا مذہب سے الگ رکھنے کے لیے ایک قانون وضع کیا گیا جس نے مسلمانوں کو دینی اعتبار سے زبردست نقصان پہنچایا۔ اس قانون کے مطابق نماز با جماعت جرم قرار پائی۔ یہ بات بھی ذہن نشین رہے کہ نماز میں وہ ساری تقریبات شامل ہیں جن کا دین سے کوئی دور کا بھی تعلق ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ جس ترکستان میں سات سو سے لے کر ایک ہزار تک کی آبادی کے ہر محلے میں ایک جامع مسجد، چھ ہزار تین سو سے زائد دینی مکاتب، سو سے زائد ثانوی معیار کے دینی مدارس اور اعلیٰ پیمانے کے دار العلوم تھے، وہاں چند سالوں میں الحاد اور بے دینی کے بھیانک مناظر سامنے آنے لگے۔ ان مساجد اور مدارس میں لینن کلب اور سرخ چائے خانے قائم ہوئے اور علماء نے حق یا تو چن چن کر ہلاک کر دیے گئے یا انہیں بیگار کیمپوں میں رکھ کر ان سے اس قدر مشقت لی گئی کہ وہ لقمہ اجل بن گئے۔

دوسری طرف جگہ جگہ الحادی انجمنیں قائم کی گئیں تاکہ اسلام کے خلاف لوگوں کے دلوں میں نفرت کے جذبات پیدا کیے جائیں۔ روس کے مشہور اخبار پراودا کی ایک رپورٹ کے مطابق، انجمن الحاد کے پاس ۱۹۴۰ء میں مجموعی کارکنوں کی تعداد صرف تاجکستان کے اندر ۲۷ ہزار تھی اور اس کے شہروں میں اس انجمن کی بارہ سو شاخیں کام کر رہی تھیں۔ ۱۹۳۹ء میں ان مختلف شاخوں کے اندر مذہب کے خلاف ڈیڑھ ہزار لیکچر دیے گئے۔ تاجک بستیوں کے اندر ایک ہزار ایسی تقریریں کی گئیں جن میں خدا اور پیغمبر اور دوسری "مذہبی خرافات" کی قلعی کھولی گئی۔[۱]

---

[۱] پراودا ماسکو شمارہ ۱۳ مئی ۱۹۴۰ء

روس کی اشتراکی حکومت نے ان حربوں کے ساتھ ساتھ ترک آبادیوں کے اندر عربی رسم الخط کی جگہ لاطینی رسم الخط کو نافذ کرنے کی بھرپور کوشش کی۔ ۲۶ فروری ۱۹۲۶ء میں آذربائیجان کے صدر مقام پر ایک کانفرنس منعقد کی گئی جسے روسی حکام نے ترک کانفرنس کا عنوان دیا۔ اس میں رسم الخط کی تبدیلی کا فیصلہ کیا گیا۔ اس فیصلے پر لینن نے وفورِ جذبات میں کہا "یہ مشرق کا سب سے بڑا انقلاب ہے اس انقلاب نے ملاؤں کے ہاتھ سے وہ کارگر ہتھیار چھین لیا ہے جس کے ذریعے وہ عوام پر مذہب کا دباؤ ڈالتے رہتے تھے" یہ لاطینی رسم الخط صرف دس سال تک مروج رہا۔ ۱۹۴۰ء میں روسی حکومت نے ایک نئی قرارداد کے ذریعے اسے منسوخ کر کے اس کی جگہ روسی حروف کو رائج کیا۔ رسم الخط کی یہ تبدیلی صرف ترکستان تک ہی محدود نہ تھی بلکہ یہ تبدیلی مسلم اکثریت کی دوسری ریاستوں یعنی آذربائیجان، جارجیا، اور آرمینیا میں بھی کی گئی۔

مسلمانوں کے عاقبت اندیش طبقے کو شروع ہی سے اس امر کا اندازہ تھا کہ یہ تبدیلی کس ناپاک مقصد کے لیے لائی جا رہی ہے۔ اسی بنا پر کانفرنس میں اس تجویز سے اختلاف کیا گیا۔ اور وانگا اور ال اور سائبیریا کے وفد کے سربراہ مشہور لغت دان کلیم جان ابراجیموف اور باشکری وفد کے قائد شارہیوف نے ان خطرات کی نشاندہی کی جو اس تبدیلی میں مضمر تھے۔ کانفرنس کے اختتام پر جب مختلف وفود واپس گئے تو انہوں نے ایک یادداشت میں عربی رسم الخط کی تنسیخ پر فریاد کی۔ مگر اس فریاد کا یہ اثر ہوا کہ تعلیمی اداروں اور سوویتی مصنفین کی یونین سے ان تمام عناصر کو نکال دیا گیا جنہوں نے اس تجویز کی ذرا بھی مخالفت کی تھی۔ جن لوگوں نے ذرا کھل کر احتجاج کیا انہیں قید میں ڈال دیا گیا۔ اس جرم کی پاداش میں کلیم ابراجیموف کو جو ۱۹۱۸ء سے کمیونسٹ پارٹی کے سرگرم رکن چلے آ رہے تھے قید و بند کی بے پناہ صعوبتیں برداشت کرنا پڑیں۔ جہاں قازان جیل میں ۱۹۳۹ء میں ان کا انتقال ہوا۔ جمہوریہ تاتارہ کے ناظم تعلیمات اسحاق فرزاقوف اور سلطان گالئف کو بھی اس اختلاف کی سخت سزا بھگتنی پڑی۔ اس تبدیلی کا نتیجہ وہی نکلا جس کا مسلمانوں کو اچھی طرح احساس تھا یعنی نئی نسل اپنے دینی تصورات اور احساسات سے یکسر بیگانہ ہو گئی اور ماضی سے اس کا کوئی تعلق باقی نہ رہا۔ مسلمانوں کا سارا علمی سرمایہ اس کے نزدیک ردی کے ڈھیر سے زیادہ کوئی اہمیت نہ رکھتا تھا۔ عربی رسم الخط میں چھپی ہوئی تمام کتابیں جمع کی گئیں اور انہیں غیر مفید قرار دے کر

یا جلا دیا گیا اور یا کاغذ سازی کے کارخانوں کی تحویل میں دے دیا گیا تاکہ ان انباروں کو کاغذ بنانے کے لیے استعمال میں لے آئیں۔

روس میں دینی لٹریچر کا کیا حشر ہو رہا ہے اس کا اندازہ اس امر سے لگایا جا سکتا ہے کہ اشتراکی انقلاب سے پیشتر روس میں ۲۳ مسلم پریس، اٹھارہ مذہبی جرائد اور ۱۹۶ ایسے کتب خانے تھے جو دینی ادب کی ترویج اشاعت کا کام کرتے تھے۔ مگر اب بدقسمتی سے وہاں کوئی ایک پریس بھی ایسا باقی نہیں رہا جس میں اسلامی لٹریچر شائع کیا جاتا ہو۔ ۱۹۴۵ء کے بعد بڑی مشکل سے صرف قرآن مجید کی طباعت کی اجازت ملی ہے اور اسے روسی حکومت کی بہت بڑی فیاضی سمجھا گیا ہے۔ سرکاری کاغذات میں عربی میں شائع ہونے والے دو جرائد کا ذکر بھی ملتا ہے مگر ان میں سے کسی ایک رسالے کی کوئی کاپی باہر کی دنیا نے نہیں دیکھی۔ سویٹ روس کی سرزمین ایسے کتب خانوں سے یکسر خالی ہے جو دینی لٹریچر کے لیے وقف ہوں۔ حال ہی میں ایک پاکستانی اشتراکی نے تاشقند میں امورِ مذہبی کے تحت ایک ایسی لائبریری کا انکشاف کیا ہے جس میں کل آٹھ ہزار کتابیں ہیں۔ ان میں عربی کتب کی تعداد صرف ڈھائی سو ہے۔[لہ]

اسی سلسلے میں ایک نگاہ اس طبقے کی مظلومیت پر بھی ڈال لیجیے جسے اشتراکیت کے ہاتھوں سب سے زیادہ مظالم سہنے پڑے۔ اشتراکیوں کا یہ طرزِ عمل ان کے مذہب دشمن مزاج کے عین مطابق ہے۔ چونکہ اس نظام کی ساری بنیاد ہی الحاد اور مادیت پر رکھی گئی ہے اور اس کا مقصد ہی دنیا میں لادینیت کا فروغ اور تسلط ہے اس لیے اس کے جبر و استبداد کا سب سے زیادہ نشانہ وہی لوگ بنتے ہیں جو دینی تعلیمات کے امین کہلاتے ہیں۔ اشتراکیوں نے دنیا کے ہر ملک میں علماء اور مذہبی طبقوں کو ہی خاص طور پر اپنے ظلم کا تختۂ مشق بنایا ہے۔ ترکستان میں قانونِ تعزیرات کی دفعہ ۵۸ کے تحت علماء کو تمام شہری حقوق سے محروم کر دیا گیا اور ان میں سے ایک کثیر تعداد کو یہ کہہ کر جیلوں میں ٹھونس دیا گیا کہ یہ عوام کو اشتراکی نظام کے خلاف اکساتے ہیں۔ بحرِ ابیض کی نہر کی

لہ RELIGION IN MIDDLE EAST VOP II P 157-15

کھدائی کے لیے روسی حکام نے جن قیدیوں کو بیگار کے طور پر بھیجا ان کے اندر کثیر تعداد اُن حق پسند علماء کی تھی جنہیں جلاوطنی کی سزائیں ملی تھیں۔ آذربائیجان میں نامور علماء کی ایک اچھی خاصی تعداد کو روسی سفاک حاکم یزوف نے تختہ دار پر لٹکا دیا۔ ان شہداء میں آغا علی زادہ، باکو کے قاضی میر محمد کریم، شیخ حسن، شیخ غنی، ملا تقی اصفہانی ولد عبداللہ، اور شیخ عبدالغنی خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

جو علماء پھانسی سے بچ گئے ان کے خلاف نشر و اشاعت کے مختلف ذرائع سے نہایت شرمناک پراپیگنڈا کر کے انہیں معاشرے میں ذلیل اور رسوا کرنے کی کوششیں کی گئیں۔ تصویروں اور کارٹونوں کی مدد سے انہیں طفیلی اور مفت خورے ظاہر کیا گیا۔ تھیٹروں میں ان کے خلاف ڈرامے اسٹیج ہوئے اور افسانوں اور کہانیوں کی مدد سے انہیں انسانیت کے بدخواہ کے طور پر پیش کیا گیا اور مسلم قوم کی نوخیز نسل کے دل و دماغ میں یہ خیال راسخ کرنے کی کوشش کی گئی کہ جس طبقے کو تم اپنا رہنما سمجھتے ہو اور جس کی طرف تم رشد و ہدایت کے لیے رجوع کرتے ہو وہ تو چوروں اور ڈاکوؤں کا ایک خطرناک گروہ ہے جو سرمایہ داروں اور جاگیرداروں کے ساتھ مل کر تمہیں مختلف حیلوں اور بہانوں سے لوٹتا رہا ہے۔ اب وقت ہے کہ تم ان سے پوری طرح انتقام لو اور انہیں مٹانے میں حکومت کا ساتھ دو۔ یہ اسی غلط پراپیگنڈے کا اثر تھا کہ بعض مقامات پر مزدور یونینوں نے مسجدیں بند کرنے اور انقلاب دشمن مولویوں کو عبرتناک سزائیں دینے کی قرار دادیں پاس کیں۔

اشتراکیت کی مذہب دشمنی کا سب سے المناک پہلو یہ ہے کہ اس نے بڑی چالاکی اور عیاری سے علماء کو علماء کے ہاتھوں برباد کروایا۔ اس نے سب سے پہلے ایک لگی بندھی سازش کے تحت علماء اور عوام کو یہ تاثر دیا کہ اشتراکیت کے علمبردار اُن علماء کی دل و جان سے قدر کرتے ہیں جو غریبوں اور بے کسوں کے حامی ہیں اور پسے ہوئے طبقوں کو سرمایہ داروں اور جاگیرداروں کے چنگل سے نجات دلانے کے لیے انقلاب کا ساتھ دے رہے ہیں۔ انہیں اگر دشمنی ہے تو علماء سو سے ہے، علماء سو سے اشتراکیوں کی مراد وہ علماء ہیں جو مادیت پرستی کے اس طوفان کو تشویش کی نگاہ سے دیکھتے ہیں اور جن کی بصیرت کی آنکھوں کے سامنے مذہب، اخلاق اور روحانیت کی بربادی بالکل عیاں ہے۔ اشتراکیت کے علمبردار علماء سو کی جو تعریف کرتے ہیں اُسے اگر وسیع کیا جائے تو ان کے نزدیک وہ سارے مسلمان علماء سو اور سرمایہ داروں اور

استعمار پرستوں کے ایجنٹ ہیں جو اشتراکیت کے دل و جان سے حامی نہیں خواہ وہ استعماریت اور سرمایہ داری کے بھی اتنے ہی مخالف ہوں جتنے کہ اشتراکیت کے۔ مگر اسے مسلم قوم کی بدقسمتی سمجھئے کہ علماء کا ایک گروہ اشتراکیت کی اس ناپاک سازش کا شکار ہوگیا اور اُس نے حالات کو سمجھے بغیر خود اشتراکیوں کا آلہ کار بن کر دین اور علماء کی بربادی کا سامان کیا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اشتراکیت کے زیر دام آنے والے علما کی ایک اچھی خاصی تعداد وہ تھی جسے اس انقلاب کی تباہ کاریوں اور اشتراکیت لواز طرز عمل کے نتائج کا آغاز میں کوئی اندازہ نہ تھا مگر عالم واقعات میں جب اس کے نتائج سامنے آئے تو انہیں اس امر کا احساس ہوا کہ یہ تحریک جسے وہ اپنی دانست میں مفلوک الحال طبقوں کو سرمایہ داروں کی ریشہ دوانیوں سے نجات دلانے کی تحریک سمجھ رہے تھے درحقیقت اسلام اور روحانی اقدار کے خلاف ایک خطرناک سازش ہے اس احساس کے بعد اُن علماء میں سے بعض نے اس کا راستہ روکنے کی سرتوڑ کوشش کی اور اس مقصد کی خاطر جان تک کی بازی لگانے سے بھی گریز نہ کی مگر فتنے کا جو طوفان سیل بے پناہ بن کر امڈ چکا تھا اِن لوگوں کی کوششوں سے آخر کب تھم سکتا تھا۔ وہ انہیں اپنے ساتھ خس و خاشاک کی طرح بہا کرلے گیا۔

صبح سمرقند کے مصنف نے ایک فریب خوردہ عالم فخرالدین حدیو کی اشتراکیت کے بارے میں خوش فہمی کا یوں ذکر کیا ہے۔

> "میں یہ واضح کر دینا چاہتا ہوں کہ حکومت نے ہمارے ملک میں امن و آشتی قائم کر کے اپنے آپ کو مفلسوں اور فاقہ زدوں کا دست گیر اور کفیل ثابت کر دیا ہے۔ حکومت نے یہ چیز لازم سمجھی ہے کہ غریب طبقے میں تمام زمین بانٹ دی جائے۔ حکومت کے اس فعل پر میں اسے دعا دیتا ہوں یہ فعل عین نبی کی سنت ہے۔

مگر یہ "اصلاحی تحریک" جب ابتدائی مشکلات پر غالب آنے میں کامیاب ہوئی تو اس کے علمبرداروں نے لوگوں پر اس کی اصل حقیقت آشکارا کرتے ہوئے بڑے واضح الفاظ میں کہا:

> بعض تعلیم یافتہ ترک (آذربائیجان کے ترکمان) اس وہم میں مبتلا ہیں کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) سوشلسٹ تھا اور مارکس اور اینجلز اور لینن نے اپنے افکار قرآن سے اخذ کیے ہیں ہماری

(باقی بر صفحہ ۹۱)

تفہیم القرآن

الطّلاق

(۲)

اور عدّت کے زمانے کا ٹھیک ٹھیک شمار کرو[۲]، اور اللہ سے ڈرو جو تمہارا رب ہے۔ (زمانۂ عدّت میں) نہ تم انہیں اُن کے گھروں سے نکالو، اور نہ وہ خود نکلیں[۳]، اِلّا یہ کہ وہ کسی

۲؎ اس حکم کا خطاب مردوں سے بھی ہے اور عورتوں سے بھی اور ان کے خاندان والوں سے بھی۔ مطلب یہ ہے کہ طلاق کو کھیل نہ سمجھ بیٹھو کہ طلاق کا اہم معاملہ پیش آنے کے بعد یہ بھی یاد نہ رکھا جائے کہ کب طلاق دی گئی ہے، کب عدّت شروع ہوئی اور کب اس کو ختم ہونا ہے۔ طلاق ایک نہایت نازک معاملہ ہے جس سے عورت اور مرد اور اُن کی اولاد اور اُن کے خاندان کے لیے بہت سے قانونی مسائل پیدا ہوتے ہیں۔ اس لیے جب طلاق دی جائے تو اس کے وقت اور تاریخ کو یاد رکھا جائے، اور یہ بھی یاد رکھا جائے کہ کس حالت میں عورت کو طلاق دی گئی ہے، اور حساب لگا کر دیکھا جائے کہ عدّت کا آغاز کب ہوا ہے، کب تک وہ باقی ہے، اور کب وہ ختم ہو گئی۔ اِسی حساب پر اِن امور کا فیصلہ موقوف ہے کہ شوہر کو کب تک رجوع کا حق ہے، کب تک اسے عورت کو گھر میں رکھنا ہے، کب تک اس کا نفقہ دینا ہے، کب تک وہ عورت کا وارث ہوگا اور عورت اس کی وارث ہوگی، کب عورت اس سے جدا ہو جائے گی اور اسے دوسرا نکاح کر لینے کا حق حاصل ہو جائے گا۔ اور اگر یہ معاملہ کسی مقدمہ کی صورت اختیار کر جائے تو عدالت کو بھی صحیح فیصلہ کرنے کے لیے طلاق کی صحیح تاریخ اور وقت اور عورت کی حالت معلوم ہونے کی ضرورت ہوگی، کیونکہ اس کے بغیر وہ مدخولہ اور غیر مدخولہ، حاملہ اور غیر حاملہ، بے حیض اور باحیض، رجعیہ اور غیر رجعیہ عورتوں کے معاملہ میں طلاق سے پیدا شدہ مسائل کا صحیح فیصلہ نہیں کر سکتی۔

۳؎ یعنی نہ مرد غصّے میں آکر عورت کو گھر سے نکال دے، اور نہ عورت خود ہی بگڑ کر گھر چھوڑ دے۔ عدّت

صریح برائی کی مرتکب ہوں۔ یہ اللہ کی مقرر کردہ حدیں ہیں، اور جو کوئی اللہ کی حدوں سے تجاوز کرے گا وہ اپنے اوپر خود ظلم کرے گا۔ تم نہیں جانتے، شاید اس کے بعد اللہ (موافقت کی) کوئی صورت پیدا کر دے۔ پھر جب وہ اپنی (عدت کی) مدت کے خاتمہ پر پہنچیں تو یا انہیں بھلے طریقے سے (اپنے

تک گھر اُس کا ہے۔ اُسی گھر میں دونوں کو رہنا چاہیے تاکہ باہم موافقت کی کوئی صورت اگر نکل سکتی ہو تو اس سے فائدہ اٹھایا جا سکے۔ طلاق اگر رجعی ہو تو کسی وقت بھی شوہر کی طبیعت بیوی کی طرف مائل ہو سکتی ہے، اور بیوی بھی اختلاف کے اسباب کو دور کر کے شوہر کو راضی کرنے کی کوشش کر سکتی ہے۔ دونوں ایک گھر میں موجود رہیں گے تو تین مہینے تک، یا تین حیض آنے تک، یا حمل کی صورت میں وضع حمل تک اِس کے مواقع بار بار پیش آ سکتے ہیں۔ لیکن اگر مرد جلد بازی کر کے اسے نکال دے، یا عورت ناسمجھی سے کام لے کر میکے جا بیٹھے تو اس صورت میں رجوع کے امکانات بہت کم رہ جاتے ہیں اور بالعموم طلاق کا انجام آخر کار مستقل علیحدگی ہو کر رہتا ہے۔ اسی لیے فقہاء نے یہاں تک کہا ہے کہ طلاق رجعی کی صورت میں جو عورت عدت گزار رہی ہو اسے بناؤ سنگھار کرنا چاہیے تاکہ شوہر اس کی طرف مائل ہو (ہدایہ۔ الانصاف)۔

فقہاء کے درمیان اس امر میں اتفاق ہے کہ مطلقۂ رجعیہ کو عدت کے زمانے میں سکونت اور نفقہ کا حق ہے، اور عورت کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ شوہر کی اجازت کے بغیر گھر سے جائے، اور مرد کے لیے بھی یہ جائز نہیں ہے کہ اسے گھر سے نکالے۔ اگر مرد اسے نکالے گا تو گناہ گار ہو گا، اور عورت اگر خود نکلے گی تو گناہ گار بھی ہو گی اور نفقہ و سکونت کے حق سے بھی محروم ہو جائے گی۔

۵۴ اس کے متعدد مطلب مختلف فقہاء نے بیان کیے ہیں۔ حضرت حسن بصری، عامر شعبی، زید بن اسلم، ضحاک، مجاہد، عِکرِمہ، ابن زید، حَماد اور لیث کہتے ہیں کہ اس سے مراد بدکاری ہے۔ ابن عباس کہتے ہیں کہ اس سے مراد بدزبانی ہے، یعنی یہ کہ طلاق کے بعد بھی عورت کا مزاج درستی پر نہ آئے، بلکہ وہ عدت کے زمانے میں شوہر اور اس کے خاندان والوں سے جھگڑتی اور بدزبانی کرتی رہے۔ قَتادہ کہتے ہیں کہ اس سے مراد نشوز ہے، یعنی عورت کو نشوز کی بنا پر طلاق دی گئی ہو اور عدت کے زمانے میں بھی وہ شوہر کے مقابلے پر سرکشی کرنے سے باز نہ آئے۔ عبداللہ بن عمرؓ، سُدّی، ابن السائب اور ابراہیم نَخعی کہتے ہیں کہ اس سے مراد عورت کا گھر سے نکل جانا ہے، یعنی ان کی رائے میں طلاق کے بعد عدت کے زمانہ میں عورت کا گھر چھوڑ کر نکل جانا بجائے خود فاحشۃ مبینۃ (صریح برائی) کا ارتکاب ہے، اور یہ ارشاد کہ

"وہ نہ خود نکلیں الا یہ کہ صریح برائی کی مرتکب ہوں"، کچھ اس طرح کا کلام ہے جیسے کوئی کہے کہ "تم کسی کو گالی نہ دو الا یہ کہ بد تمیز ہو"۔ اِن چار اقوال میں سے پہلے تین قولوں کے مطابق "الا یہ" کا تعلق "ان کو گھروں سے نہ نکالو" کے ساتھ ہے اور اس فقرے کا مطلب یہ ہے کہ اگر وہ بد چلنی یا بد زبانی یا نشوز کی مرتکب ہوں تو انہیں نکال دینا جائز ہو گا۔ اور چوتھے قول کی رو سے اِس کا تعلق "اور نہ وہ خود نکلیں" کے ساتھ ہے اور مطلب یہ ہے کہ "اگر وہ نکلیں گی تو صریح برائی کی مرتکب ہوں گی۔

۵۔ یہ دونوں فقرے اُن لوگوں کے خیال کی بھی تردید کرتے ہیں جو اس بات کے قائل ہیں کہ حیض کی حالت میں طلاق دینے یا بیک وقت تین طلاق دے دینے سے کوئی طلاق سرے سے واقع ہی نہیں ہوتی، اور اُن لوگوں کی رائے کو بھی غلط ثابت کر دیتے ہیں جن کا خیال یہ ہے کہ بیک وقت تین طلاق ایک ہی طلاق کے حکم میں ہیں۔ سوال یہ ہے کہ اگر بدعی طلاق واقع ہی نہیں ہوتی یا تین طلاق ایک ہی طلاقِ رجعی کے حکم میں ہیں، تو یہ کہنے کی آخر ضرورت ہی کیا رہ جاتی ہے کہ جو اللہ کی حدود، یعنی سنت کے بتائے ہوئے طریقے کی خلاف ورزی کرے گا وہ اپنے نفس پر ظلم کرے گا، اور تم نہیں جانتے شاید اس کے بعد اللہ موافقت کی کوئی صورت پیدا کر دے؟ یہ دونوں باتیں تو اُسی صورت میں بامعنی ہو سکتی ہیں جبکہ سنت کے خلاف طلاق دینے سے واقعی کوئی نقصان ہوتا ہو جس پر آدمی کو پچھتانا پڑے، اور تین طلاق بیک وقت دے بیٹھنے سے رجوع کا کوئی امکان باقی نہ رہتا ہو۔ ورنہ ظاہر ہے کہ جو طلاق واقع ہی نہ ہو اس سے حدود اللہ پر کوئی تعدی نہیں ہوتی جو اپنے نفس پر ظلم قرار پائے، اور جو طلاق بہر حال رجعی ہی ہو اس کے بعد تو لازماً موافقت کی صورت باقی رہتی ہے پھر یہ کہنے کی کوئی حاجت نہیں ہے کہ شاید اس کے بعد اللہ موافقت کی کوئی صورت پیدا کر دے۔

اس مقام پر ایک مرتبہ پھر سورۂ بقرہ کی آیات ۲۲۸ تا ۲۳۰ اور سورۂ طلاق کی زیر بحث آیات کے باہمی تعلق کو اچھی طرح سمجھ لینا چاہیے۔ سورۂ بقرہ میں طلاق کا نصاب تین بتایا گیا ہے، جن میں سے دو کے بعد رجوع کا حق، اور عدت گزر جانے کے بعد بلا تحلیل دوبارہ نکاح کر لینے کا حق باقی رہتا ہے، اور تیسری طلاق دے دینے سے یہ دونوں حق ساقط ہو جاتے ہیں۔ سورۂ طلاق کی یہ آیات اِس حکم میں کسی ترمیم و تنسیخ کے لیے نازل نہیں ہوئی ہیں، بلکہ یہ بتانے کے لیے نازل ہوئی ہیں کہ بیویوں کو طلاق دینے کے جو اختیارات مردوں کو دیے گئے ہیں اُن کو استعمال کرنے کی دانشمندانہ صورت کیا ہے جس کی پیروی اگر کی جائے تو گھر بگڑنے سے بچ سکتے ہیں، طلاق دے کر پچھتانے

نکاح میں) روک رکھو، یا بھلے طریقے پر اُن سے جدا ہو جاؤ۔[۵۶] اور دو ایسے آدمیوں کو گواہ بنالو جو تم میں سے صاحبِ عدل ہوں۔[۵۷] اور (اے گواہ بننے والو) گواہی ٹھیک ٹھیک اللہ کے لیے ادا کرو۔

کی نوبت پیش نہیں آسکتی، موافقت پیدا ہونے کے زیادہ سے زیادہ مواقع باقی رہتے ہیں، اور اگر بالآخر علیحدگی ہو بھی جائے تو یہ آخری چارہ کار کھلا رہتا ہے کہ پھر مل جانا چاہیں تو دوبارہ نکاح کر لیں۔ لیکن اگر کوئی شخص نادانی کے ساتھ اپنے ان اختیارات کو غلط طریقے سے استعمال کر بیٹھے تو وہ اپنے اوپر خود ظلم کرے گا اور تلافی کے تمام مواقع کھو بیٹھے گا۔ یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسے ایک باپ اپنے بیٹے کو تین سو روپے دے اور کہے کہ یہ تمہاری ملکیت ہیں، ان کو تم اپنی مرضی سے خرچ کرنے کے مختار ہو، پھر وہ اسے نصیحت کرے کہ اپنے اِس مال کو جو میں نے تمہیں دے دیا ہے، اس طرح احتیاط کے ساتھ برمحل اور بتدریج استعمال کرنا تاکہ تم اس سے صحیح فائدہ اٹھا سکو، ورنہ میری نصیحت کے خلاف تم نے بے احتیاطی کے ساتھ اسے بے موقع خرچ کر دوگے یا ساری رقم یک وقت خرچ کر بیٹھو گے تو نقصان اٹھاؤ گے اور پھر مزید کوئی رقم میں تمہیں برباد کرنے کے لیے نہیں دوں گا۔ یہ ساری نصیحت ایسی صورت میں بے معنی ہو جاتی ہے جبکہ باپ نے پوری رقم سرے سے اس کے ہاتھ میں چھوڑی ہی نہ ہو، وہ بے موقع خرچ کرنا چاہے تو رقم اس کی جیب سے نکلے ہی نہیں، یا پورے تین سو خرچ کر ڈالے تب بھی ایک سو ہی اس کے ہاتھ سے نکلیں اور دو سو بہرحال اس کی جیب میں پڑے رہیں۔ صورت معاملہ اگر یہی ہو تو اس نصیحت کی آخر حاجت کیا ہے؟

[۵۶] یعنی ایک یا دو طلاق دینے کی صورت میں عدت ختم ہونے سے پہلے پہلے فیصلہ کر لو کہ آیا عورت کو اپنی زوجیت میں رکھنا ہے یا نہیں۔ رکھنا ہو تو نباہنے کی غرض سے رکھو، اس غرض سے نہ رکھو کہ اُس کو ستانے کے لیے رجوع کر لو اور پھر طلاق دے کر اس کی عدت لمبی کرتے رہو۔ اور اگر رخصت کرنا ہو تو شریف آدمیوں کی طرح کسی لڑائی جھگڑے کے بغیر رخصت کرو، مہر یا اس کا کوئی حصہ باقی ہو تو ادا کر دو، اور حسبِ توفیق کچھ نہ کچھ متعۂ طلاق کے طور پر دو، جیسا کہ سورۂ بقرہ آیت ۲۴۱ میں ارشاد ہوا ہے۔ (مزید تشریح کے لیے ملاحظہ ہو تفہیم القرآن، جلد چہارم، الاحزاب، حاشیہ ۸۶)۔

[۵۷] ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ اس سے مراد طلاق پر بھی گواہ بنانا ہے اور رجوع پر بھی (ابن جریر)۔ حضرت

یہ باتیں ہیں جن کی تم لوگوں کو نصیحت کی جاتی ہے، ہر اُس شخص کو جو اللہ اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتا ہو۔ جو کوئی اللہ سے ڈرتے ہوئے کام کرے گا اللہ اس کے لیے مشکلات سے نکلنے کا کوئی راستہ پیدا کر دے گا اور اسے ایسے راستے سے رزق دے گا جدھر اُس کا

عمران بن حُصین سے پوچھا گیا کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو طلاق دی اور پھر اس سے رجوع کر لیا، مگر نہ طلاق پر کسی کو گواہ بنایا نہ رجوع پر۔ انہوں نے جواب دیا "تم نے طلاق بھی سنت کے خلاف دی اور رجوع بھی سنت کے خلاف کیا۔ طلاق اور رجوع دونوں پر گواہ بناؤ اور آئندہ ایسا نہ کرنا" (ابو داؤد۔ ابن ماجہ)۔ لیکن فقہاء اربعہ کا اس پر اتفاق ہے کہ طلاق اور رجعت اور فرقت پر گواہ بنانا، ان افعال کی صحت کے لیے شرط نہیں ہے کہ اگر گواہ نہ بنایا جائے تو نہ طلاق واقع ہو، نہ رجوع صحیح ہو اور نہ فرقت، بلکہ یہ حکم اس احتیاط کے لیے دیا گیا ہے کہ فریقین میں سے کوئی بعد میں کسی واقعہ کا انکار نہ کر سکے، اور نزاع پیدا ہونے کی صورت میں بآسانی فیصلہ ہو سکے، اور شکوک و شبہات کا دروازہ بھی بند ہو جائے۔ یہ حکم بالکل ایسا ہی ہے جیسے فرمایا وَاَشْهِدُوْٓا اِذَا تَبَايَعْتُمْ "جب تم آپس میں بیع کا کوئی معاملہ طے کرو تو گواہ بنا لو" (البقرہ۔ ۲۸۲)۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ بیع پر گواہ بنانا فرض ہے اور اگر گواہ نہ بنایا جائے تو بیع صحیح نہ ہوگی، بلکہ یہ ایک حکیمانہ ہدایت ہے جو نزاعات کا سدِّ باب کرنے کے لیے دی گئی ہے اور اس پر عمل کرنے ہی میں بہتری ہے۔ اسی طرح طلاق اور رجوع کے معاملہ میں بھی صحیح بات یہی ہے کہ ان میں سے ہر فعل گواہیوں کے بغیر بھی قانوناً درست ہو جاتا ہے، لیکن احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ جو فعل بھی کیا جائے، اُسی وقت یا اُس کے بعد دو صاحبِ عدل آدمیوں کو اُس پر گواہ بنا لیا جائے۔

ﮨ۵ یہ الفاظ خود بتا رہے ہیں کہ اوپر جو ہدایات دی گئی ہیں وہ نصیحت کی حیثیت رکھتی ہیں نہ کہ قانون کی۔ آدمی سنت کے خلاف طلاق دے بیٹھے، عدت کا شمار محفوظ نہ رکھے، بیوی کو بلا عذرِ معقول گھر سے نکال دے، عدت کے خاتمے پر رجوع کرے تو عورت کو ستانے کے لیے کرے اور رخصت کرے تو لڑائی جھگڑے کے ساتھ کرے، اور طلاق، رجوع، مفارقت، کسی چیز پر بھی گواہ نہ بنائے، تو اس سے طلاق اور رجوع اور مفارقت کے قانونی نتائج میں کوئی فرق واقع نہ ہوگا۔ البتہ اللہ تعالیٰ کی نصیحت کے خلاف عمل کرنا اس بات کی دلیل ہوگا کہ اس کے دل میں اللہ اور روزِ آخر پر صحیح ایمان موجود نہیں ہے جس کی بنا پر اس نے وہ طرزِ عمل اختیار کیا جو ایک سچے مومن کو اختیار نہ کرنا چاہیے۔

گمان بھی نہ جاتا ہو۔ؕ جو اللہ پر بھروسا کرے اس کے لیے وہ کافی ہے۔ اللہ اپنا کام پورا کر کے رہتا ہے۔ؕ اللہ نے ہر چیز کے لیے ایک تقدیر مقرر کر رکھی ہے۔

۹ سیاق کلام خود بتا رہا ہے کہ یہاں اللہ تعالیٰ سے ڈرتے ہوئے کام کرنے کا مطلب سنت کے مطابق طلاق دینا، عدت کا ٹھیک ٹھیک حساب رکھنا، بیوی کو گھر سے نہ نکالنا، عدت کے اختتام پر عورت کو روکنا ہو تو نباہ کرنے کی نیت سے رجوع کرنا اور علیحدگی ہی کرنی ہو تو بھلے آدمیوں کی طرح اس کو رخصت کر دینا، اور طلاق، رجوع یا مفارقت، جو بھی ہو، اس پر دو عادل آدمیوں کو گواہ بنالینا ہے۔ اس کے متعلق اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ جو اس طرح تقویٰ سے کام لے گا اس کے لیے ہم کوئی مَخْرَج (یعنی مشکلات سے نکلنے کا راستہ) نکال دیں گے۔ اس سے خود بخود یہ مفہوم نکلتا ہے کہ جو شخص اِن امور میں تقویٰ سے کام نہ لے گا وہ اپنے لیے خود ایسی الجھنیں اور مشکلات پیدا کرے گا جن سے نکلنے کا کوئی راستہ اسے نہ مل سکے گا۔

ان الفاظ پر غور کیا جائے تو صاف محسوس ہوتا ہے کہ جن لوگوں کے نزدیک طلاق بدعی سرے سے واقع ہی نہیں ہوتی اور جو لوگ بیک وقت یا ایک ہی طُہر میں دی ہوئی تین طلاقوں کو ایک ہی طلاق قرار دیتے ہیں، ان کی رائے صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ اگر طلاق بدعی واقع ہی نہ ہو تو سرے سے کوئی الجھن پیش نہیں آتی جس سے نکلنے کے لیے کسی مَخْرَج کی ضرورت ہو۔ اور اگر تین طلاق اکٹھی دے بیٹھنے سے ایک ہی طلاق واقع ہوتی ہو، تب بھی مَخْرَج کا کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا۔ اس صورت میں آخر وہ پیچیدگی کیا ہے جس سے نکلنے کے لیے کسی راستے کی حاجت پیش آئے؟

۱۰ مراد یہ ہے کہ عدت کے دوران میں مطلقہ بیوی کو گھر میں رکھنا، اُس کا خرچ برداشت کرنا، اور رخصت کرتے ہوئے اس کو مَہر یا مُتعۂ طلاق دے کر رخصت کرنا بلاشبہ آدمی پر مالی بار ڈالتا ہے۔ جس عورت سے آدمی دل برداشتہ ہو کر تعلقات منقطع کر لینے پر آمادہ ہو چکا ہو، اس پر مال خرچ کرنا تو اسے ضرور ناگوار ہو گا۔ اور اگر آدمی تنگ دست بھی ہو تو یہ خرچ اسے اور زیادہ کھلے گا۔ لیکن اللہ سے ڈرنے والے آدمی کو یہ سب کچھ برداشت کرنا چاہیے۔ تمہارا دل تنگ ہو تو ہو، اللہ کا ہاتھ رزق دینے کے لیے تنگ نہیں ہے۔ اُس کی ہدایت پر چل کر مال خرچ کرو گے تو وہ ایسے راستوں سے تمہیں رزق دے گا جدھر سے رزق ملنے کا تم گمان بھی نہیں کر سکتے۔

اور تمہاری عورتوں میں سے جو حیض سے مایوس ہو چکی ہوں ان کے معاملہ میں اگر تم لوگوں کو کوئی شک لاحق ہے تو (تمہیں معلوم ہو کہ) ان کی عدت تین مہینے ہے[۱۲] اور یہی حکم ان کا ہے

[۱۱] یعنی کوئی طاقت اللہ کے حکم کو نافذ ہونے سے روکنے والی نہیں ہے۔

[۱۲] یہ اُن عورتوں کا حکم ہے جن کو حیض آنا قطعی بند ہو چکا ہو اور کبر سنی کی وجہ سے وہ سن ایاس میں داخل ہو چکی ہوں۔ اُن کی عدت اس روز سے شمار ہوگی جس روز انہیں طلاق دی گئی ہو۔ اور تین مہینوں سے مراد تین قمری مہینے ہیں۔ اگر قمری مہینے کے آغاز میں طلاق دی گئی ہو تو بالاتفاق رویتِ ہلال کے لحاظ سے عدت شمار ہوگی، اور اگر مہینے کے بیچ میں کسی وقت طلاق دی گئی ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ۳۰ دن کا مہینہ قرار دے کر ۳ مہینے پورے کرنے ہوں گے (بدائع الصنائع)۔

رہیں وہ عورتیں جن کے حیض میں کسی نوع کی بے قاعدگی ہو، ان کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلافات ہیں۔ حضرت سعید بن المسیّب کہتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا جس عورت کو طلاق دی گئی ہو، پھر ایک دو مرتبہ حیض آنے کے بعد اس کا حیض بند ہو گیا ہو، وہ ۹ مہینے انتظار کرے۔ اگر حمل ظاہر ہو جائے تو ٹھیک ہے، ورنہ ۹ مہینے گزرنے کے بعد وہ مزید تین مہینے عدت گزارے، پھر وہ کسی دوسرے شخص سے نکاح کے لیے حلال ہوگی۔

ابن عباس، قتادہ اور عکرمہ کہتے ہیں کہ جس عورت کو سال بھر حیض نہ آیا ہو اس کی عدت تین مہینے ہے۔

طاؤس کہتے ہیں کہ جس عورت کو سال میں ایک مرتبہ حیض آئے اس کی عدت تین حیض ہے۔ یہی رائے حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ اور حضرت زیدؓ بن ثابت سے مروی ہے۔

امام مالک کی روایت ہے کہ ایک صاحب حبّان نامی تھے جنہوں نے اپنی بیوی کو ایسے زمانے میں طلاق دی جبکہ وہ بچے کو دودھ پلا رہی تھیں اور اس پر ایک سال گزر گیا مگر انہیں حیض نہ آیا۔ پھر وہ صاحب انتقال کر گئے۔ مطلقہ بیوی نے وراثت کا دعویٰ کر دیا۔ حضرت عثمانؓ کے سامنے مقدمہ پیش ہوا۔ انھوں نے حضرت علیؓ اور حضرت زیدؓ بن ثابت سے مشورہ طلب کیا۔ دونوں بزرگوں کے مشورے سے حضرت عثمانؓ نے فیصلہ فرمایا کہ عورت وارث ہے۔ دلیل یہ تھی کہ نہ وہ اُن عورتوں میں سے ہے جو حیض سے مایوس ہو چکی ہیں اور نہ ان لڑکیوں میں

جنہیں ابھی حیض نہ آیا ہو۔ اور حاملہ عورتوں کی عدت کی حد یہ ہے کہ اُن کا وضع حمل ہو جائے۔

سے ہے جن کو ابھی حیض نہیں آیا، لہٰذا وہ شوہر کے مرنے تک اپنے اُس حیض پر تھی جو اُس سے پہلے آیا تھا اور اس کی عدت باقی تھی۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ جس عورت کا حیض بند ہو گیا ہو، مگر اس کا بند ہونا سن ایاس کی وجہ سے نہ ہو کہ آئندہ اس کے جاری ہونے کی امید نہ رہے، اس کی عدت یا تو حیض ہی سے ہو گی اگر وہ آئندہ جاری ہو، یا پھر اُس عمر کے لحاظ سے ہو گی جس میں عورتوں کو حیض آنا بند ہو جاتا ہے اور اس عمر کو پہنچنے کے بعد وہ تین مہینے عدت گزار کر نکاح سے آزاد ہو گی۔ یہی قول امام شافعیؒ، امام ثوری اور امام لیث کا ہے۔ اور یہی مذہب حضرت علیؓ، حضرت عثمانؓ اور حضرت زید بن ثابت کا ہے۔

امام مالک نے حضرت عمر اور حضرت عبداللہ بن عباس کے قول کو اختیار کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ عورت پہلے ۹ مہینے گزارے گی۔ اگر اس دوران میں حیض جاری نہ ہو تو پھر وہ تین مہینے اُس عورت کی سی عدت گزارے گی جو حیض سے مایوس ہو چکی ہو۔ ابن القاسم نے امام مالک کے مسلک کی توضیح یہ کی ہے کہ ۹ مہینے اُس روز سے شمار ہوں گے جب آخری مرتبہ اس کا حیض ختم ہوا تھا نہ کہ اُس روز سے جب اسے طلاق دی گئی۔ (یہ تمام تفصیلات احکام القرآن للجصاص اور بدائع الصنائع للکاسانی سے ماخوذ ہیں)۔

امام احمد بن حنبل کا مذہب یہ ہے کہ اگر کوئی عورت جس کی عدت حیض کے اعتبار سے شروع ہوئی تھی، عدت کے دوران میں آئسہ ہو جائے تو اسے حیض والی عورتوں کے بجائے آئسہ عورتوں والی عدت گزارنی ہو گی۔ اور اگر اس کو حیض آنا بند ہو جائے اور معلوم نہ ہو سکے کہ وہ کیوں بند ہو گیا ہے تو پہلے وہ حمل کے شبہ میں ۹ مہینے گزارے گی اور پھر اسے تین مہینے عدت کے پورے کرنے ہوں گے۔ اور اگر یہ معلوم ہو کہ حیض کیوں بند ہوا ہے، مثلاً کوئی بیماری ہو یا دودھ پلا رہی ہو یا ایسا ہی کوئی اور سبب ہو تو وہ اُس وقت تک عدت میں رہے گی جب تک یا تو حیض آنا شروع نہ ہو جائے اور عدت حیضوں کے لحاظ سے شمار ہو سکے، یا پھر وہ آئسہ ہو جائے اور آئسہ عورتوں کی سی عدت گزار سکے (الانصاف)۔

سلا حیض خواہ کم سنی کی وجہ سے نہ آیا ہو، یا اس وجہ سے کہ بعض عورتوں کو بہت دیر میں حیض آنا شروع

ہوتا ہے اور شاذ و نادر ایسا بھی ہوتا ہے کہ کسی عورت کو عمر بھر نہیں آتا، بہر حال تمام صورتوں میں ایسی عورت کی عدت وہی ہے جو آئسہ عورت کی عدت ہے، یعنی طلاق کے وقت سے تین مہینے۔

اس جگہ یہ بات ملحوظ رہنی چاہیے کہ قرآن مجید کی تصریح کے مطابق عدت کا سوال اُس عورت کے معاملہ میں پیدا ہوتا ہے جس سے شوہر خلوت کر چکا ہو، کیونکہ خلوت سے پہلے طلاق کی صورت میں سرے سے کوئی عدت ہے ہی نہیں (الاحزاب، ۴۹)۔ اس لیے ایسی لڑکیوں کی عدت بیان کرنا جنہیں حیض آنا شروع نہ ہوا ہو، صریحاً اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس عمر میں نہ صرف لڑکی کا نکاح کر دینا جائز ہے بلکہ شوہر کا اس کے ساتھ خلوت کرنا بھی جائز ہے۔ اب یہ بات ظاہر ہے کہ جس چیز کو قرآن نے جائز قرار دیا ہو اسے ممنوع قرار دینے کا کسی مسلمان کو حق نہیں پہنچتا۔

جس لڑکی کو ایسی حالت میں طلاق دی گئی ہو کہ اسے ابھی حیض آنا شروع نہ ہوا ہو، اور پھر عدت کے دوران میں اس کو حیض آجائے، تو وہ پھر اُسی حیض سے عدت شروع کرے گی اور اس کی عدت حائضہ عورتوں جیسی ہو گی۔

۱۴ اس امر پر تمام اہل علم کا اجماع ہے کہ مطلقہ حاملہ کی عدت وضع حمل تک ہے۔ لیکن اس امر میں اختلاف واقع ہو گیا ہے کہ آیا یہی حکم اُس عورت کا بھی ہے جس کا شوہر زمانۂ حمل میں وفات پا گیا ہو؟ یہ اختلاف اس وجہ سے ہوا ہے کہ سورۂ بقرہ آیت ۲۳۴ میں اُس عورت کی عدت ۴ مہینے دس دن بیان کی گئی ہے جس کا شوہر وفات پا جائے، اور وہاں اس امر کی کوئی تصریح نہیں ہے کہ یہ حکم آیا تمام بیوہ عورتوں کے لیے عام ہے یا اُن عورتوں کے لیے خاص ہے جو حاملہ نہ ہوں۔

حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ اِن دونوں آیتوں کو ملا کر یہ استنباط کرتے ہیں کہ حاملہ مطلقہ کی عدت تو وضع حمل تک ہی ہے، مگر بیوہ حاملہ کی عدت آخر الأجلین ہے، یعنی مطلقہ کی عدت اور حاملہ کی عدت میں سے جو زیادہ طویل ہو وہی اس کی عدت ہے۔ مثلاً اگر اس کا بچہ ۴ مہینے دس دن سے پہلے پیدا ہو جائے تو اسے چار مہینے دس دن پورے ہونے تک عدت گزارنی ہو گی، اور اگر اس کا وضع حمل اس وقت تک نہ ہو تو پھر اس کی عدت اُس وقت پوری ہو گی جب وضع حمل ہو جائے۔ یہی مذہب امامیہ کا ہے۔

حضرت عبداللہ بن مسعود کہتے ہیں کہ سورۂ طلاق کی یہ آیت سورۂ بقرہ کی آیت کے بعد نازل ہوئی ہے، اس لیے بعد کے حکم نے پہلی آیت کے حکم کو غیر حاملہ بیوہ کے لیے خاص کر دیا ہے اور ہر حاملہ کی عدت وضع حمل تک مقرر کر دی ہے، خواہ وہ مطلقہ ہو یا بیوہ۔ اِس مسلک کی رو سے عورت کا وضع حمل چاہے شوہر کی وفات کے فوراً بعد ہو جائے یا ۴ مہینے دس دن سے زیادہ طول کھینچے، بہرحال بچہ پیدا ہوتے ہی وہ عدت سے باہر ہو جائے گی۔ اس مسلک کی تائید حضرت اُبَیّ بن کعب کی یہ روایت کرتی ہے کہ وہ فرماتے ہیں، جب سورۂ طلاق کی یہ آیت نازل ہوئی تو میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کیا یہ مطلّقہ اور بیوہ دونوں کے لیے ہے؟ حضورؐ نے جواب دیا ہاں۔ دوسری روایت میں حضورؐ نے مزید تصریح فرمائی اجل کل حامل ان تضع ما فی بطنها "ہر حاملہ عورت کی عدت کی مدت اس کے وضع حمل تک ہے" (ابن جریر۔ ابن ابی حاتم۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ اگرچہ اس کی سند میں کلام کی گنجائش ہے، لیکن چونکہ یہ متعدد سندوں سے نقل ہوئی ہے اس لیے ماننا پڑتا ہے کہ اس کی کوئی اصل ضرور ہے)۔ اس سے بھی زیادہ بڑھ کر اس کی مضبوط تائید سُبَیعۂ اَسْلَمِیّہ کے واقعہ سے ہوتی ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں پیش آیا تھا۔ وہ بحالتِ حمل بیوہ ہوئی تھیں اور شوہر کی وفات کے چند روز بعد (بعض روایات میں ۲۰ دن، بعض میں ۲۳ دن، بعض میں ۲۵ دن، بعض میں ۴۰ دن اور بعض میں ۳۵ دن بیان ہوئے ہیں) اُن کا وضع حمل ہو گیا تھا۔ حضورؐ سے اُن کے معاملہ میں فتویٰ پوچھا گیا تو آپ نے ان کو نکاح کی اجازت دے دی۔ اِس واقعہ کو بخاری و مسلم نے کئی طریقوں سے حضرت اُمّ سلمہ سے روایت کیا ہے۔ اِسی واقعہ کو بخاری، مسلم، امام احمد، ابوداؤد، نسائی اور ابن ماجہ نے مختلف سندوں کے ساتھ حضرت مِسْوَر بن مَخْرَمہ سے بھی روایت کیا ہے۔ مسلم نے خود سُبَیعۂ اسلمیہ کا یہ بیان نقل کیا ہے کہ میں حضرت سعد بن خَوْلہ کی بیوی تھی۔ حجۃ الوداع کے زمانے میں میرے شوہر کا انتقال ہو گیا جبکہ میں حاملہ تھی۔ وفات کے چند روز بعد میرے ہاں بچہ پیدا ہو گیا۔ ایک صاحب نے کہا کہ تم چار مہینے دس دن سے پہلے نکاح نہیں کر سکتیں۔ میں نے جا کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ نے فتویٰ دیا کہ تم وضع حمل ہوتے ہی حلال ہو چکی ہو، اب چاہو تو دوسرا نکاح کر سکتی ہو۔ اس روایت کو بخاری نے بھی مختصراً نقل کیا ہے۔

صحابہ کی کثیر تعداد سے یہی مسلک منقول ہے۔ امام مالک، امام شافعی، عبدالرزاق، ابن ابی شیبہ اور ابن المُنذر نے روایت نقل کی ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمر سے حاملہ بیوہ کا مسئلہ پوچھا گیا تو انہوں نے کہا اس کی عدت

جو شخص اللہ سے ڈرے اُس کے معاملہ میں وہ سہولت پیدا کر دیتا ہے۔ یہ اللہ کا حکم ہے جو اس نے تمہاری طرف نازل کیا ہے۔ جو اللہ سے ڈرے گا اللہ اس کی بُرائیوں کو اس سے دُور کر دے گا اور اس کو بڑا اجر دے گا۔ ۱۵

وضع حمل تک ہے۔ اس پر انصار میں سے ایک صاحب بولے کہ حضرت عمرؓ نے تو یہاں تک کہا تھا کہ اگر شوہر ابھی دفن بھی نہ ہوا ہو بلکہ اس کی لاش اس کے بستر پر ہی ہو اور اس کی بیوی کے ہاں بچہ ہو جائے تو وہ دوسرے نکاح کے لیے حلال ہو جائے گی۔ یہی رائے حضرت ابو ہریرہ، حضرت ابو مسعود بدری اور حضرت عائشہ کی ہے، اور اسی کو ائمہ اربعہ اور دوسرے اکابر فقہاء نے اختیار کیا ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر حاملہ کے پیٹ میں ایک سے زیادہ بچے ہوں تو آخری بچے کی ولادت پر عدت ختم ہو گی۔ بچہ خواہ مُردہ ہی پیدا ہو، اس کی ولادت سے عدت ختم ہو جائے گی۔ اسقاطِ حمل کی صورت میں اگر دائیاں اپنے فن کی رو سے یہ کہیں کہ یہ محض خون کا لوتھڑا نہ تھا بلکہ اس میں آدمی کی صورت پائی جاتی تھی، یا یہ رسولی نہ تھی بلکہ آدمی کی اصل تھی تو ان کا قول قبول کیا جائے گا اور عدت ختم ہو جائے گی (مغنی المحتاج)۔ حنابلہ اور حنفیہ کا مسلک بھی اس کے قریب قریب ہے، مگر اسقاط کے معاملہ میں ان کا مذہب یہ ہے کہ جب تک انسانی بناوٹ ظاہر نہ پائی جائے، محض دائیوں کے اس بیان پر کہ یہ آدمی ہی کی اصل ہے، اعتماد نہیں کیا جائے گا اور اس سے عدت ختم نہ ہو گی (بدائع الصنائع۔ الانصاف)۔ لیکن موجودہ زمانے میں طبّی تحقیقات کے ذریعہ سے یہ معلوم کرنے میں کوئی مشکل پیش نہیں آسکتی کہ جو چیز ساقط ہوئی ہے وہ واقعی انسانی حمل کی نوعیت رکھتی تھی یا کسی رسولی یا جمے ہوئے خون کی قسم سے تھی، اس لیے اب جہاں ڈاکٹروں سے رائے حاصل کرنا ممکن ہو وہاں یہ فیصلہ بآسانی کیا جا سکتا ہے کہ جس چیز کو اسقاط حمل کہا جاتا ہے وہ واقعی اسقاط تھا یا نہیں اور اس سے عدت ختم ہوئی یا نہیں۔ البتہ جہاں ایسی طبّی تحقیق ممکن نہ ہو وہاں حنابلہ اور حنفیہ کا مسلک ہی زیادہ مبنی بر احتیاط ہے اور جاہل دائیوں پر اعتماد کرنا مناسب نہیں ہے۔

۱۵ یہ اگرچہ ایک عمومی نصیحت ہے جس کا اطلاق انسانی زندگی کے تمام حالات پر ہوتا ہے، لیکن اِس خاص سیاق و سباق میں اسے ارشاد فرمانے کا مقصد مسلمانوں کو خبردار کرنا ہے کہ اوپر جو احکام بیان کیے گئے ہیں،

اُن کو (زمانۂ عدت میں) اسی جگہ رکھو جہاں تم رہتے ہو، جیسی کچھ بھی جگہ تمہیں میسّر ہو۔ اور انہیں تنگ کرنے کے لیے ان کو نہ ستاؤ۔[۱۶]

اُن سے خواہ تمہارے اوپر کتنی ہی ذمہ داریوں کا بوجھ پڑتا ہو، بہر حال خدا سے ڈرتے ہوئے اُن کی پیروی کرو، اللہ تمہارے کام آسان کرے گا، تمہارے گناہ معاف کرے گا اور تمہیں بڑا اجر دے گا۔ ظاہر ہے کہ جن مطلقہ عورتوں کی عدت تین مہینے مقرر کی گئی ہے ان کا زمانۂ عدت اُن عورتوں کی بہ نسبت طویل تر ہو گا جن کی عدت تین حیض مقرر کی گئی ہے۔ اور حاملہ عورت کا زمانۂ عدت تو اس سے بھی کئی مہینے زیادہ ہو سکتا ہے۔ اِس پورے زمانے میں عورت کی سکونت اور اس کے نفقہ کی ذمہ داری اٹھانا، جبکہ آدمی اسے چھوڑ دینے کا ارادہ کر چکا ہو، لوگوں کو ناقابل برداشت بار محسوس ہو گا۔ لیکن جو بار اللہ سے ڈرتے ہوئے، اللہ کے احکام کی پیروی میں اٹھایا جائے، اللہ کا وعدہ ہے کہ اپنے فضل سے وہ اس کو ہلکا کر دے گا اور اس کی اتنی بھاری جزا دے گا جو دنیا میں اٹھائے ہوئے اس تھوڑے سے بار کی بہ نسبت بہت زیادہ گراں قدر ہو گی۔

۱۶ اس امر میں تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ مطلقہ کو اگر رجعی طلاق دی گئی ہو تو شوہر پر اس کی سکونت اور اس کے نفقہ کی ذمہ داری عائد ہوتی ہے۔ اور اس امر پر بھی اتفاق ہے کہ اگر عورت حاملہ ہو، تو خواہ اسے رجعی طلاق دی گئی ہو یا قطعی طور پر الگ کر دینے والی، بہر حال اس کے وضع حمل تک اس کی سکونت اور اس کے نفقہ کا ذمہ دار شوہر ہو گا۔ اس کے بعد اختلاف اس امر میں ہوا ہے کہ آیا مطلّقۂ مَبْتُوتَہ (یعنی جسے قطعی طور پر الگ کر دینے والی طلاق دی گئی ہو) سکونت اور نفقہ دونوں کی حق دار ہے؟ یا صرف سکونت کا حق رکھتی ہے؟ یا دونوں میں سے کسی کی بھی حق دار نہیں ہے؟

ایک گروہ کہتا ہے کہ وہ سکونت اور نفقہ دونوں کی حق دار ہے۔ یہ رائے حضرت عمر، حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت علی بن حسین (امام زین العابدین)، قاضی شریح اور ابراہیم نخعی کی ہے۔ اسی کو حنفیہ نے اختیار کیا ہے، اور امام سُفیان ثوری اور حسن بن صالح کا بھی یہی مذہب ہے۔ اس کی تائید دارقُطنی کی اُس حدیث سے ہوتی ہے جس میں حضرت جابر بن عبداللہ بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا المطلقۃ ثلاثا لھا السکنٰی والنفقۃ "جس عورت کو تین طلاقیں دی جا چکی ہوں اس کے لیے زمانۂ عدت میں سکونت اور نفقہ کا

حق ہے" اس کی مزید تائید اُن روایات سے ہوتی ہے جن میں بتایا گیا ہے کہ فاطمہ بنت قیس کی حدیث کو حضرت عمر نے یہ کہہ کر رد کر دیا تھا کہ ہم ایک عورت کے قول پر اپنے رب کی کتاب اور اپنے نبی کی سنت کو ترک نہیں کر سکتے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمر کے علم میں لازماً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ سنّت ہوگی کہ ایسی عورت کے لیے نفقہ اور سکونت کا حق ہے۔ بلکہ ابراہیم نخعی کی ایک روایت میں تو یہ تصریح ہے کہ حضرت عمر نے فاطمہ بنت قیس کی حدیث کو رد کرتے ہوئے فرمایا تھا سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول لھا السکنٰی و النفقۃ "میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے سنا ہے کہ ایسی عورت کے لیے سکونت کا حق بھی ہے اور نفقہ کا بھی" امام ابوبکر جصّاص احکام القرآن میں اس مسئلے پر مفصل بحث کرتے ہوئے اس مسلک کے حق میں پہلی دلیل یہ دیتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے مطلقاً فرمایا ہے فَطَلِّقُوْهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ "ان کو اُن کی عدت کے لیے طلاق دو" اس فرمانِ الٰہی کا اطلاق اُس شخص پر بھی تو ہوتا ہے جو دو طلاق پہلے دے کر رجوع کر چکا ہو اور اب اُسے صرف ایک ہی طلاق دینے کا حق باقی ہو۔ دوسری دلیل اُن کی یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے طلاق دینے کا جب یہ طریقہ بتایا کہ "آدمی یا تو ایسے طُہر میں طلاق دے جس میں مباشرت نہ کی گئی ہو یا ایسی حالت میں طلاق دے جبکہ عورت کا حاملہ ہونا ظاہر ہو چکا ہو" تو اس میں آپ نے پہلی، دوسری، یا آخری طلاق کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد کہ "ان کو اسی جگہ رکھو جہاں تم رہتے ہو"، ہر قسم کی طلاق سے متعلق مانا جائے گا۔ تیسری دلیل وہ یہ دیتے ہیں کہ حاملہ مطلّقہ خواہ رجعیہ ہو یا مبتوتہ، اس کی سکونت اور اس کا نفقہ شوہر پر واجب ہے، اور غیر حاملہ رجعیہ کے لیے بھی یہ دونوں حقوق واجب ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ سکونت اور نفقہ کا وجوب دراصل حمل کی بنا پر نہیں ہے بلکہ اس بنا پر ہے کہ یہ دونوں قسم کی عورتیں شرعاً شوہر کے گھر میں رہنے پر مجبور ہیں۔ اب اگر یہی حکم مبتوتہ غیر حاملہ کے بارے میں بھی ہو تو کوئی وجہ نہیں کہ اس کی سکونت اور اس کا نفقہ مرد کے ذمّہ نہ ہو۔

دوسرا گروہ کہتا ہے کہ مطلّقہ مبتوتہ کے لیے سکونت کا حق تو ہے مگر نفقہ کا حق نہیں ہے۔ یہ مسلک سعید بن المسیّب، سلیمان بن یسار، عطاء، شَعْبی، اَوزاعی، لَیث اور ابو عُبَید رحمہم اللہ کا ہے، اور امام شافعی اور امام مالک نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔ لیکن مغنی المحتاج میں امام شافعی کا مسلک اس سے مختلف بیان

ہوا ہے جیسا کہ آگے آرہا ہے۔

تیسرا گروہ کہتا ہے کہ مطلّقۂ مبتوتہ کے لیے نہ سکونت کا حق ہے نہ نفقہ کا۔ یہ مسلک حسن بصری، حمّاد، ابن ابی لیلیٰ، عمرو بن دینار، طاؤس، اسحاق بن راہویہ، اور ابوثور کا ہے۔ ابن جریر نے حضرت ابن عباس کا بھی یہی مسلک نقل کیا ہے۔ امام احمد بن حنبل اور امامیہ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔ اور مغنی المحتاج میں شافعیہ کا مسلک بھی یہ بیان کیا گیا ہے کہ تجب سکنیٰ لمعتدۃ طلاقٍ حائل او حامل ولا بائن ...... والحائل البائن لا نفقۃ لھا ولا کسوۃ "طلاق کی بنا پر جو عورت عدت گزار رہی ہو اس کے لیے سکونت کا حق واجب ہے خواہ وہ حاملہ ہو یا نہ ہو، مگر بائنہ کے لیے واجب نہیں ہے ..... اور غیر حاملہ بائنہ کے لیے نہ نفقہ ہے اور نہ کپڑا"۔ اِس مسلک کا استدلال ایک تو قرآن مجید کی اِس آیت سے ہے کہ لَا تَدْرِیْ لَعَلَّ اللّٰہَ یُحْدِثُ بَعْدَ ذٰلِکَ اَمْرًا، "تم نہیں جانتے، شاید اس کے بعد اللہ موافقت کی کوئی صورت پیدا کر دے"۔ اس سے وہ یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ یہ بات مطلّقۂ رجعیہ کے حق ہی میں درست ہو سکتی ہے نہ کہ مبتوتہ کے حق میں۔ اس لیے مطلّقہ کو گھر میں رکھنے کا حکم بھی رجعیہ ہی کے لیے خاص ہے۔ دوسرا استدلال فاطمہ بنت قیس کی حدیث سے ہے جسے کتب حدیث میں بکثرت صحیح سندوں کے ساتھ روایت کیا گیا ہے۔

یہ فاطمہؓ بنت قیس الفہریہ اولین مہاجرات میں سے تھیں، بڑی عاقلہ سمجھی جاتی تھیں، اور حضرت عمرؓ کی شہادت کے موقع پر اصحاب شوریٰ کا اجتماع انہی کے ہاں ہوا تھا۔ یہ پہلے ابوعمرو بن حفص بن المغیرۃ المخزومی کے نکاح میں تھیں، پھر ان کے شوہر نے ان کو تین طلاقیں دے کر الگ کر دیا، اور بعد میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن کا نکاح حضرت اُسامہ بن زید سے کیا۔ اُن کا قصہ یہ ہے کہ ان کے شوہر ابوعمرو پہلے ان کو دو طلاق دے چکے تھے۔ پھر جب حضرت علی کے ساتھ وہ یمن بھیجے گئے تو انہوں نے وہاں سے باقی ماندہ تیسری طلاق بھی ان کو بھیج دی۔ بعض روایات میں یہ ہے کہ ابوعمرو ہی نے اپنے رشتہ داروں کو پیغام بھیجا تھا کہ عدت کے زمانے میں اُن کو گھر میں رکھیں اور ان کا خرچ برداشت کریں۔ اور بعض میں یہ ہے کہ انہوں نے خود نفقہ و سکونت کے حق کا مطالبہ کیا تھا۔ بہرحال جو صورت بھی ہو، شوہر کے رشتہ داروں نے ان کا حق ماننے سے انکار کر دیا۔ اس پر یہ دعویٰ لے کر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس پہنچیں، اور حضورؐ نے فیصلہ فرمایا

کہ نہ تمہارے لیے نفقہ ہے نہ سکونت۔ ایک روایت میں ہے کہ آپ نے فرمایا انما النفقۃ والسکنی للمرأۃ علی زوجھا ما کانت لہ علیھا رجعۃ، فاذا لم یکن لہ علیھا رجعۃ فلا نفقۃ ولا سکنی۔ "عورت کا نفقہ اور اس کی سکونت تو شوہر پر اس صورت میں واجب ہے جبکہ شوہر کو اس پر رجوع کا حق ہو۔ مگر جب رجوع کا حق نہ ہو تو نہ نفقہ ہے نہ سکونت" (مسند احمد)۔ طبرانی اور نسائی نے بھی قریب قریب یہی روایت نقل کی ہے اور اس کے آخری الفاظ یہ ہیں فاذا کانت لا تحل لہ حتی تنکح زوجا غیرہ فلا نفقۃ ولا سکنی "لیکن جب وہ اس کے لیے اس وقت تک حلال نہ ہو جب تک اس کے سوا کسی اور مرد سے نکاح نہ کرے تو پھر اس کے لیے نہ نفقہ ہے نہ سکونت"۔ یہ حکم بیان کرنے کے بعد حضورؐ نے ان کو پہلے ام شریک کے گھر میں عدت گزارنے کا حکم دیا اور بعد میں فرمایا کہ تم ابن اُمّ مکتوم کے ہاں رہو۔

لیکن اس حدیث کو جن لوگوں نے قبول نہیں کیا ہے اُن کے دلائل یہ ہیں:

اولاً، اُن کو شوہر کے رشتہ داروں کا گھر چھوڑنے کا حکم اس لیے دیا گیا تھا کہ وہ بہت تیز زبان تھیں اور شوہر کے رشتہ دار اُن کی بدمزاجی سے تنگ تھے۔ سعید بن المسیّب کہتے ہیں کہ "ان خاتون نے اپنی حدیث بیان کر کے لوگوں کو فتنے میں ڈال دیا ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ وہ زبان دراز تھیں، اس لیے ان کو ابن اُمّ مکتوم کے ہاں رکھا گیا" (ابوداؤد) دوسری روایت میں سعید بن المسیّب کا یہ قول منقول ہوا ہے کہ انہوں نے اپنے شوہر کے رشتہ داروں سے زبان درازی کی تھی اس لیے انہیں اس گھر سے منتقل ہونے کا حکم دیا گیا تھا (جصاص)۔ سلیمان بن یسار کہتے ہیں "ان کا گھر سے نکلنا دراصل بدمزاجی کی وجہ سے تھا" (ابوداؤد)۔

ثانیاً، ان کی روایت کو حضرت عمرؓ نے اُس زمانے میں رد کر دیا تھا جب بکثرت صحابہ موجود تھے اور اس معاملہ کی پوری تحقیقات ہو سکتی تھی۔ ابراہیم نخعی کہتے ہیں کہ جب حضرت عمرؓ کو فاطمہؓ کی یہ حدیث پہنچی تو انہوں نے فرمایا لسنا بتارکی اٰیۃ فی کتاب اللہ وقول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لقول امرأۃ لعلھا اوھمت، سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول لھا السکنی والنفقۃ "ہم کتاب اللہ کی ایک آیت اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کو ایک عورت کے قول کی وجہ سے نہیں چھوڑ سکتے جسے شاید کچھ وہم ہوا ہے۔ میں نے خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ مبتوتہ کے لیے سکونت کا حق

بھی ہے اور نفقہ کا بھی" (جصاص)، ابواسحاق کہتے ہیں کہ میں اَسوَد بن یزید کے پاس کوفہ کی مسجد میں بیٹھا تھا۔ وہاں شعبی نے فاطمہ بنت قیس کی حدیث کا ذکر کیا۔ اس پر حضرت اَسوَد نے شعبی کو کنکریاں کھینچ ماریں اور کہا کہ حضرت عمر کے زمانے میں جب فاطمہ کی یہ روایت پیش کی گئی تھی تو انہوں نے کہا تھا ہم اپنے رب کی کتاب اور اپنے نبی کی سنت کو ایک عورت کے قول کی وجہ سے رد نہیں کر سکتے، معلوم نہیں اس نے یاد رکھا یا بھول گئی۔ اس کے لیے نفقہ اور سکونت ہے، اللہ کا حکم ہے لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْۢ بُيُوتِهِنَّ۔ یہ روایت باختلافِ الفاظ مسلم، ابوداؤد، ترمذی اور نسائی میں منقول ہوئی ہے۔

ثالثاً، مروان کے زمانۂ حکومت میں جب مطلّقۂ مبتوتہ کے متعلق ایک نزاع چل پڑی تھی، حضرت عائشہ نے فاطمہ بنت قیس کی روایت پر سخت اعتراضات کیے تھے۔ قاسم بن محمد کہتے ہیں کہ میں نے حضرت عائشہ سے پوچھا کیا آپ کو فاطمہ کا قصہ معلوم نہیں ہے؟ انہوں نے جواب دیا "فاطمہ کی حدیث کا ذکر نہ کرو تو اچھا ہے" (بخاری)۔ بخاری نے دوسری روایت جو نقل کی ہے اس میں حضرت عائشہ کے الفاظ یہ ہیں "فاطمہ کو کیا ہو گیا ہے، وہ خدا سے ڈرتی نہیں ہے؟" تیسری روایت میں حضرت عُروہ بن زبیر کہتے ہیں کہ حضرت عائشہ نے فرمایا "فاطمہ کے لیے یہ حدیث بیان کرنے میں کوئی بھلائی نہیں ہے"۔ حضرت عُروہ ایک اور روایت میں بیان کرتے ہیں کہ حضرت عائشہ نے فاطمہ پر سخت ناراضی کا اظہار فرمایا اور کہا "وہ دراصل ایک خالی مکان میں تھیں جہاں کوئی مونس نہ تھا اس لیے ان کی سلامتی کی خاطر حضورؐ نے ان کو گھر بدل دینے کی ہدایت فرمائی تھی"۔

رابعاً، ان خاتون کا نکاح بعد میں اُسامہؓ بن زید سے ہوا تھا، اور محمد بن اُسامہ کہتے ہیں کہ جب کبھی فاطمہ اس حدیث کا ذکر کرتیں میرے والد، جو چیز بھی ان کے ہاتھ لگتی اٹھا کر ان پر دے مارتے تھے (جصاص)۔ ظاہر ہے کہ حضرت اُسامہ کے علم میں سنّت اس کے خلاف نہ ہوتی تو وہ اس حدیث کی روایت پر اتنی ناراضی کا اظہار نہیں کر سکتے تھے۔

حضرت معاویہؓ اور خلافت و ملوکیت

ملک غلام علی صاحب

(۵)

حضرت حُجرؓ بن عدی کا قتل حضرت حُجرؓ بن عَدی کے قتل کی جو روداد مولانا مودودی نے "خلافت و ملوکیت" میں بیان کی ہے وہ کتاب کے دو صفحات پر مشتمل ہے اور اس کا بیشتر حصہ "البلاغ" میں بھی نقل کر دیا گیا ہے۔ اس لیے اس کا دوبارہ یہاں درج کرنا غیر ضروری معلوم ہوتا ہے۔ قارئین چاہیں تو اصل کتاب یا "البلاغ" میں اس کا مطالعہ کر سکتے ہیں۔ "خلافت و ملوکیت" میں یہ واقعہ "آزادیٔ اظہارِ رائے کا خاتمہ" کے زیرِ عنوان تحریر کیا گیا ہے۔ "البلاغ" میں اس واقعۂ قتل پر بیس صفحوں کا ایک جوابی تبصرہ سپردِ قلم کیا گیا ہے جس کا لبِّ لباب یہ ہے کہ حضرت حُجرؓ بن عدی اور کچھ دوسرے "فتنہ پرداز" امتِ مسلمہ میں انتشار برپا کرنا چاہتے تھے، امیر معاویہؓ کے گورنروں اور پولیس سپرنٹنڈنٹ کو گالیاں دیتے اور ان پر پتھر پھینکتے تھے، جنگ کرتے تھے۔ غرض یہ کہ اسلامی حکومت کے خلاف جرمِ بغاوت کے مرتکب تھے اور "ظاہر ہے کہ بغاوت کی سزا موت ہے"۔ یہ واقعہ تاریخ میں جن تفصیلات کے ساتھ مروی ہے، ان کی موجودگی میں جناب محمد تقی صاحب عثمانی کے لیے اصل واقعہ کا انکار تو ممکن نہ تھا۔ مگر میری معلومات کے مطابق عثمانی صاحب غالباً پہلے شخص ہیں جنھوں نے اپنے زعم میں حضرت حُجرؓ بن عدی کو ارتکابِ بغاوت کی بنا پر مُباح الدّم اور واجب القتل ثابت کرنے میں اپنا پورا زور لگا دیا ہے۔ اس لیے اب یہ ناگزیر ہو گیا ہے کہ پہلے میں اسلام کا قانونِ بغاوت اور اُس کے بنیادی اصول پیش کروں اور پھر عثمانی صاحب سے سوال کروں کہ اگر یہ اصول صحیح ہیں تو ان کی روشنی میں حضرت حُجرؓ اور ان کے ساتھیوں کا خون بہانا کس حد تک روا اور حق بجانب تھا؟

اسلام کا قانونِ بغاوت اس مسئلے میں ہم سب سے پہلے کتاب اللہ سے رجوع کرتے ہیں۔ قرآن مجید میں دو آیتیں ایسی ہیں جو محاربہ و بغاوت کے جرائم سے براہِ راست تعلق رکھتی ہیں۔ پہلی المائدہ، آیت ۳۳، دوسری الحجرات، آیت ۹۔

پہلی آیت کا ترجمہ درج ذیل ہے:

"سزا اُن لوگوں کی جو لڑائی کرتے ہیں اللہ اور اس کے رسول سے اور دوڑ دھوپ کرتے ہیں زمین میں بغرض فساد، یہ ہے کہ وہ قتل کیے جائیں یا سولی چڑھائے جائیں یا کاٹے جائیں ان کے ہاتھ اور پاؤں مخالف سمت سے یا زمین سے نکال دیے جائیں۔ یہ اُن کے لیے رسوائی ہے دنیا میں اور اُن کے لیے ہے آخرت میں بڑا عذاب"

اس آیت میں جس جرم کو "اللہ اور اس کے رسول سے محاربہ اور فساد فی الارض" سے تعبیر کیا گیا ہے، اس جرم کی جو تفسیر مفسرین اور ائمہ مجتہدین نے کی ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس سے مراد لوٹ مار، قتل و غارت، رہزنی و ڈکیتی اور اس طرح کی دوسری تخریبی کارروائیاں ہیں جن کے نتیجے میں کسی مقام یا علاقے کا امن و امان تہ و بالا اور نظم و نسق درہم برہم ہو جائے۔ جمہور فقہاء و محدثین کا مسلک یہ ہے کہ اس جرم میں قتل کی سزا صرف اُس حالت میں دی جا سکتی ہے جب کہ مجرم خود قتل کا مرتکب ہوا ہو۔ اس سے کمتر درجے کے جرائم میں اُسے قتل یا صلیب کی سزا نہیں دی جا سکتی۔ اس آیت کی جو تشریح امام ابن جریرؒ نے کی ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ محاربین سے مراد ایسے چور اور ڈاکو ہیں جو مسلح ہو کر مسلمان بستیوں میں دہشت پھیلائیں اور علانیہ بزور شمشیر جان و مال پر دست درازی کریں۔ پھر لکھتے ہیں کہ فان قتلوا قتلوا وان لم یقتلوا واخذوا المال قطعوا من خلاف (اگر یہ مجرم قتل کے مرتکب ہوئے ہوں تو انہیں قتل کیا جائے گا اور اگر یہ قتل کے مجرم نہ ہوں، صرف مال لوٹا ہو تو ان کے ہاتھ پاؤں مخالف سمتوں سے کاٹے جائیں گے)۔ مزید فرماتے ہیں اذا حارب فقتل فعلیہ القتل واذا حارب واخذ ولم یقتل فعلیہ قطع الید۔ (اگر وہ محاربہ کرے اور قتل کرے تو اس کے لیے قتل کی سزا ہے اور اگر وہ محاربہ کرے اور ایسی حالت میں گرفتار ہو جائے کہ اس نے قتل نہ کیا ہو تو اس کی سزا قطع ید ہے)۔ اسی مفہوم کے متعدد اقوال نقل کیے گئے ہیں جن کا مدعا یہی ہے کہ جو مجرم قاتل نہ ہو، اُسے قتل نہیں کیا جا سکتا۔ اس قول کے حق میں ابن جریر یہ حدیث بھی نقل فرماتے ہیں کہ لا یحل دم امرئٍ مسلم الا باحدی ثلاث خلال..... (ایک مسلمان کا خون بہانا صرف تین حالتوں میں حلال ہو سکتا ہے، وہ قتل کرے تو اسے قتل کیا جائے گا، شادی کے بعد زنا کرے تو رجم کیا جائے گا اور اسلام کے بعد مرتد ہو تو قتل ہو گا، پھر لکھتے ہیں کہ ارتکاب قتل کے بغیر محض بدامنی اور

آمدورفت کو پُرخطر بنانے پر کسی کو قتل کر دینا یہ تقدّم علی اللہ و رسول ہے اور ایسی بات ہے جس کا کوئی ذی علم قائل نہیں ہے۔

اس کے بعد ابن جریرؒ نے چند ایسے اقوال بھی نقل کیے ہیں کہ بعض کی رائے کے مطابق امام وقت کو یہ اختیار ہے کہ وہ محاربین کو آیت مذکورہ میں بیان کردہ سزاؤں میں سے جو سزا بھی چاہے دے سکتا ہے، قطع نظر اس کے کہ انہوں نے قتلِ نفس کا ارتکاب کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ لیکن ابن جریرؒ نے نہایت مدلّل طریق پر اس رائے کا ابطال کیا ہے اور لکھا ہے کہ صحیح تاویل یہی ہے کہ عقوبت استحقاقِ جرم کے مطابق ہو گی اور قتل کی سزا صرف اُس محارِب کو دی جائے گی جس نے محاربہ کے دوران میں قتل کا جرم کیا ہو۔

تقریباً یہی بات علامہ نظام الدین النیساپوری نے اپنی تفسیر غرائب القرآن میں درج فرمائی ہے۔ ان کی تحقیق بھی یہی ہے کہ آیت میں بیان کی ہوئی ہر سزا ہر محارب کو نہیں دی جاسکتی۔ فرماتے ہیں ھذا المحارب اذا لم یقتل ولم یأخذ المال فقد ھم بالمعصیۃ ولم یفعل وھذا لا یوجب القتل (اس محارب نے جب قتل نہیں کیا اور نہ مال چھینا، تو اس نے صرف ارادۂ معصیت کیا تھا، اس کا ارتکاب نہیں کیا تھا، اور اس سے اس کا قتل واجب نہیں ہوتا۔)

امام ابوبکر الجصاص نے "احکام القرآن" میں اس آیت کی جو تشریح کی ہے وہ بھی یہی ہے کہ جو شخص محاربہ میں قتل کا ارتکاب کرے، قتل کی سزا اُسی کو دی جاسکتی ہے۔ ان کے نزدیک بھی آیت میں بیان شدہ سزاؤں میں ایک ترتیب ملحوظ رکھی گئی ہے۔ یعنی جیسا جرم ہو گا، ویسی ہی سزا ہو گی۔ قتل کی سزا قتل ہو گی، سلبِ مال کی سزا قطعِ ید اور قطعِ اَرجُل ہو گی۔ الجصاص نے بھی اپنے استدلال کے حق میں اُس حدیث کو پیش کیا ہے جس میں تین وجوہ کی بنا پر مسلمان کا خون حلال کیا گیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان تین صورتوں کے ماسوا قتلِ مسلم کی نفی فرما دی ہے: فانتفی بذلک قتل من لم یقتل من قطاع الطریق (اس بنا پر جس رہزن نے کسی کو قتل نہ کیا ہو، اس کا قتل ممنوع ہو گیا)۔

جس حدیث کا حوالہ ابن جریرؒ اور ابوبکر جصاص نے دیا ہے وہ بخاری، کتاب الدیات میں ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے: لا یحل دم امریٔ مسلم یشھد ان لا الٰہ الا اللہ وانی رسول اللہ الا باحدی ثلاث:

النفس بالنفس، والثیب الزانی والمفارق لدینہ التارک للجماعۃ۔ اس حدیث کی تشریح میں حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ تارک جماعت کے تحت باغی بھی آ سکتا ہے مگر اس کا قتل صرف اس صورت میں جائز ہو گا جبکہ اپنا دفاع کرتے ہوئے ہم اُسے قتل کریں (لا یحل قتلہ الا مدافعۃ)۔ آیت محاربہ کا مفہوم بھی ابن حجر کے نزدیک یہی ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ محاربہ کی زیادہ سے زیادہ سزا یہ ہے کہ ان قتل قُتِل (حکم الآیۃ فی الباغی ان یقاتل لا ان یقصد الی قتلہ (محارب اگر قتل کرے گا تو قتل کیا جائے گا اور سورۂ حجرات والی آیت جو باغیوں کے بارے میں ہے، اس میں فقط باغی سے لڑنے کا حکم دیا گیا ہے، یہ نہیں کہ اس کے قتل کا قصد کیا جائے)۔ پھر لکھتے ہیں کہ عملِ قومِ لوط اور وطئ بہائم میں قتل کی سزا جن روایات میں مذکور ہے، وہ صحیح السند نہیں اگر ہوں بھی تو یہ افعال زنا میں داخل ہیں اور اس لیے موجب قتل ہوں گے۔ جن احادیث میں جماعتِ مسلمین کے خلاف خروج پر قتل کی وعید ہے، ان کی تاویل بھی حافظ ابن حجر کے نزدیک وہی ہے جو اوپر بیان ہوئی، یا پھر ان کا مطلب یہ قرار دیا ہے کہ مجرم کو محبوس کر کے خروج سے روک دیا جائے (المراد بقتلہ حبسہ ومنعہ من الخروج)۔ علامہ بدرالدین عینی نے بھی اس حدیث کی شرح کرتے ہوئے تقریباً یہی بات بیان فرمائی ہے۔ لکھتے ہیں کہ بعض حضرات نے اس حدیث میں مذکور تین اشخاص کے ساتھ ایک چوتھے شخص باغی کے قتل کو بھی جائز قرار دیا ہے۔ پھر فرماتے ہیں اجیب عنہ بانہ انما یجوز دفعہ اذا ادی الی القتال فلا یحل تعمّدُ قتلہ اذا اندفع بدون ذلک فلا یقال یجوز قتلہ بل دفعہ (باغی کے معاملے میں اس بات کا جواب یہ ہے کہ اس کے خلاف صرف مدافعانہ کارروائی جائز ہے خواہ مدافعت کے دوران میں اس کا قتل واقع ہو جائے۔ لیکن اگر باغی کے مقابلے میں مدافعت قتل کے بغیر بھی ممکن ہو تو قصداً اسے قتل کرنا جائز نہیں بلکہ اس کے بالمقابل دفاع کیا جائے گا)۔

قرآن مجید کی دوسری دو آیتیں جن میں جُرم بغاوت کا ذکر ہے، وہ سورۂ حجرات کی آیات ۹-۱۰ ہیں۔ ان کا ترجمہ یہ ہے:

"اور اگر دو گروہ مومنوں میں سے آپس میں لڑ جائیں تو دونوں کے درمیان اصلاح کرو۔ پھر اگر ایک ان میں سے دوسرے پر چڑھائی کرے تو قتال کرو اُس سے جو زیادتی کر رہا ہے یہاں تک کہ وہ لوٹ آئے اللہ کے حکم کی طرف۔ پس اگر وہ باز آ جائے تو دونوں کے درمیان عدل کے ساتھ مصالحت

کرا دو اور انصاف سے کام لو۔ مومن تو بھائی ہیں، پس اپنے دونوں بھائیوں کے مابین صلح کراؤ اور اللہ سے ڈرو، جس سے توقع ہے کہ تم پر رحم ہو گا۔

ان آیات میں صرف یہ حکم دیا گیا ہے کہ باغی فرد یا گروہ کے خلاف قتال (لڑائی) کر کے انہیں اللہ کے حکم کی جانب لوٹنے پر مجبور کیا جائے اور پھر باہم مصالحت اور ملاپ کرا دیا جائے۔ ان آیات میں خاتمۂ قتال کے بعد گرفتار شدہ باغی کو قتل کرنے یا کوئی دوسری سزا دینے کا سرے سے ذکر ہی نہیں ہے، اس لیے ان سے بغاوت کی سزائے قتل کا استنباط کسی طرح درست نہیں۔ فقہاء و مفسرین نے جس طرح محاربہ اور بغاوت سے متعلق آیات کی تشریح اور ان سے احکام کی تفریع کی ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سورۂ مائدہ کی آیات میں صرف اُن مجرمین کا ذکر ہے جو عادی پیشہ ورانہ ذہنیت کے ساتھ اور مجرد مادی فوائد و اغراض کے تحت لوٹ مار اور غارت گری کریں۔ اس کے برعکس سورۂ حجرات میں جن باغیوں کا ذکر ہے ان سے مراد وہ لوگ ہیں جن میں مادی اغراض سے زیادہ سیاسی داعیات اور اعتقادی جذبات کارفرما ہوں، خواہ ان کا عقیدہ اور سیاسی مسلک و نظریہ بالکل فاسد ہو یا نہ ہو۔ اس طرح کے لوگ بالعموم اپنے موقف کے حق میں کسی شرعی تاویل کے بل پر اٹھتے ہیں اور ان کے ساتھ بالکل چوروں اور ڈاکوؤں کا سا معاملہ کرنا شرعاً جائز نہیں ہے۔ پھر محارب کا اطلاق تو فرد واحد یا چند افراد پر بھی ہو سکتا ہے کیونکہ کسی مقام پر مار دھاڑ کے ذریعے سے چند مسلح آدمی بھی بدامنی اور دہشت پھیلا سکتے ہیں، لیکن خروج و بغاوت کے لیے بہر حال ایک معتدبہ جمعیت درکار ہے۔ خود قرآن میں طائفتان کا لفظ آیا ہے۔ امام نیشاپوری اپنی تفسیر غرائب القرآن میں اس مقام کی تفسیر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

اعلم ان الباغیة فی اصطلاح الفقهاء	واضح رہے کہ فقہاء کی اصطلاح میں باغیوں سے مراد ایسا
فرقة خالفت الامام بتاویل باطل	گروہ ہے جو امام کی مخالفت باطل تاویل کی بنا پر کرے مگر
بطلانا بحسب الظن لا القطع ..... ولا	اس کا بطلان ظنی ہو، قطعی نہ ہو ..... اس گروہ کے باغی قرار
بدان یکون له شوکة وعدد یحتاج	پانے کے لیے لازم ہے کہ اس کے پاس اتنی طاقت اور تعداد
الامام فی دفعهم الی کلفة ببذل مال	ہو کہ امام کو ان کے دفع کرنے کے لیے مال خرچ کرنے اور
او اعداد رجال فان کانوا افراداً یسهل	جمعیت فراہم کرنے کی زحمت میں مبتلا ہونا پڑے۔ سا گروہ

ضبطهم فليسوا باهل بغي.

چند افراد ہوں جن کا قابو کر لینا آسان ہو، تو ان پر اہلِ بغاوت کا اطلاق نہیں ہو گا۔

ردّ المحتار، باب البغاۃ میں باغیوں کی جامع تعریف یہ بیان کی گئی ہے:

اهل البغي كل فئة لهم منعة يتغلبون و يجتمعون ويقاتلون اهل العدل بتأويل يقولون الحق معنا ويدعون الولاية۔

اہلِ بغاوت ہر وہ گروہ ہے جو زبردست طاقت کا مالک ہو، غلبہ و تسلط رکھتا ہو، اجتماعی ہیئت کا حامل ہو اور اہلِ عدل کے مقابلے میں تاویل کے بل پر قتال کرے اور اس کے افراد یہ کہیں کہ حق ہمارے ساتھ ہے اور وہ حکمرانی کے مدعی ہوں (رد المحتار، ج ۳، ص ۴۲۷)۔

اس طرح کے سیاسی مجرمین بلاشبہ شرعاً قابلِ مواخذہ ہیں۔ لیکن ان لوگوں کے کچھ سیاسی، شہری اور مدنی حقوق بھی ہیں جن کو ہمارے ائمۂ سلف نے نہایت تفصیل سے بیان کر دیا ہے اور چھوٹتے ہی مدیرِ "البلاغ" کی طرح بس یہ فتویٰ نہیں داغ دیا کہ جہاں ایک مجمع نے چند نعرے لگا دیے، کسی افسر پر دو ڈھیلے پھینک دیے یا آوازے کس دیے، فوراً ہی سب جرمِ بغاوت کے مرتکب ہو گئے اور بغاوت کی سزا اسلام میں موت ہے! اگر عثمانی صاحب کے لیے یہ بات ناگوارِ خاطر نہ ہو تو میں یہ بھی واضح کر دینا ضروری سمجھتا ہوں کہ فقہائے کرام نے اسلامی قانونِ بغاوت کے جملہ قواعد و ضوابط امیر معاویہؓ کے بجائے حضرت علیؓ کے اُسوہ اور اُس طرزِ عمل کی روشنی میں مرتب کیے ہیں جو آپ نے اپنے خلاف لڑنے والوں کے معاملے میں اختیار کیا[1] اور ان مخالفین و مقاتلین میں امیر معاویہؓ بھی شامل تھے۔ بغاوت کے قانون کا خلاصہ یہ ہے کہ خروج کرنے والے جب تک محض اپنے فاسد عقائد یا حکومت اور اس کے سربراہ کے خلاف باغیانہ و معاندانہ خیالات کا اظہار کرتے رہیں، ان کو قتل یا قید نہیں کیا جا سکتا۔ جنگ یا تادیبی کارروائی اُن کے خلاف صرف اس وقت کی جائے گی جب وہ عملاً مسلح بغاوت کر دیں یا خونریزی کی ابتدا کر بیٹھیں۔ فقہاء نے اسلحہ کی تعریف بھی کر دی ہے۔ چنانچہ امام سرخسیؒ، المبسوط، ج ۹، ص ۱۲۱ پر فرماتے ہیں فاما الخشب والحجر لا يكون مثل السلاح (لکڑی

---

[1] صاحب ہدایہ باب البغاۃ میں حضرت علیؓ کے متعلق لکھتے ہیں:

هو قدوة في هذا الباب (حضرت علیؓ اس معاملے میں ہمارے لیے قابلِ تقلید نمونہ ہیں)۔

لاٹھی اور پتھر ہتھیار کے مانند نہیں ہو سکتے)۔ سلاح سے مراد فقہاء کے نزدیک وہ تیز ہتھیار ہیں جو بالعموم قتل کے لیے استعمال ہوں۔ یہی وجہ ہے کہ لاٹھی یا پتھر یا کسی دوسری وزنی شے سے اگر ایک شخص دوسرے کو قتل بھی کر دے تب بھی بعض فقہاء کے نزدیک اس کو قتل نہیں کیا جائے گا، بلکہ دیت وصول کی جائے گی کیونکہ ان اشیاء سے قتل عمد ثابت نہیں ہوتا۔

فتح القدیر، شرح ہدایہ اور دیگر کتب فقہیہ میں حضرت علیؓ کا یہ واقعہ بیان کیا گیا ہے کہ کوفہ کی مسجد میں بعض خوارج حضرت علیؓ پر سب و شتم کر رہے تھے اور کثیر الحضرمی اُسے سن رہے تھے۔ ایک شخص ان میں یہ بھی کہہ رہا تھا کہ میں خدا سے عہد کرتا ہوں کہ علیؓ کو ضرور قتل کروں گا۔ الحضرمی نے جب یہ دیکھا تو اس شخص کو پکڑ کر حضرت علیؓ کے پاس لے آئے۔ آپ نے کہا کہ اسے چھوڑ دو۔ کثیر الحضرمی کہنے لگے کہ اسے کیسے چھوڑ دیا جائے جبکہ یہ آپ کے قتل کی قسم کھا چکا ہے۔ حضرت علیؓ نے فرمایا: افاقتله ولم یقتلنی (کیا میں اسے قتل کروں حالانکہ اس نے مجھے قتل نہیں کیا؟)۔ کثیر کہنے لگے کہ یہ آپ پر سب و شتم کر رہا تھا۔ حضرت علیؓ کہنے لگے کہ تم چاہو تو اس پر جوابی سب و شتم کر لو، ورنہ چھوڑ دو۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک ارشاد حضرت عبداللہ بن عمر کے حوالے سے بزار اور حاکم نے روایت کیا ہے اور اسے ابوبکر الجصاص نے بھی نقل کیا ہے کہ آنحضورؐ نے فرمایا کہ میری امت میں باغیوں کے زخمیوں پر حملہ نہیں کیا جائے گا اور جو گرفتار ہو جائیں ان کو قتل نہیں کیا جائے گا (لا یتبع جریحهم ولا یقتل اسیرهم)۔ اسی طرح کی ہدایات حضرت علیؓ نے جنگ جمل اور دوسرے مواقع پر دی ہیں۔ مبسوط (ج ۱۰، ص ۱۲۶) میں امام سرخسیؒ فرماتے ہیں: وکان علی رضی الله عنه یحلف من یوسر منهم ان لا یخرج علیه قط ثم یخلی سبیله (حضرت علیؓ باغیوں میں سے قید ہونے والوں سے قسم لیتے تھے کہ وہ ان پر کبھی خروج نہیں کریں گے، پھر ان کو رہا کر دیتے تھے)۔ ابن العربی مالکی سورۂ حجرات کی آیتِ بغی کی تشریح کرتے ہوئے احکام القرآن میں لکھتے ہیں: لا یقتل اسیرهم ولا یتبع منهزمهم لان المقصود دفعهم لا قتلهم (باغیوں کے قیدیوں کو قتل نہیں کیا جائے گا اور شکست خوردہ کا تعاقب نہیں ہوگا، کیونکہ مقصود دفاع ہے، ان کا قتل نہیں)۔ امام شافعیؒ کتاب الام (ج ۴، ص ۱۳۸) میں فرماتے ہیں: اهل البغی انما یحل قتالهم دفعا لهم عما ارادوا من القتال او امتناع من الحکم فاذا فارقوا تلك الحال حرمت دماؤهم (اہل بغی سے قتال صرف اس لیے جائز ہے کہ انہیں لڑنے کے ارادے سے یا حکومت کی مخالفت سے روکا جائے۔ جب

نہ اس روش سے باز آجائیں تو اُن کا خون بہانا حرام ہو جاتا ہے)۔

یہ بات پہلے بیان ہو چکی کہ جو لوگ کثیر التعداد اور جنگی سرو سامان سے آراستہ ہوں، صرف ان پہ قانون بغاوت کا اطلاق ہوگا۔ یہ لوگ اگر امام عادل کے خلاف تاویل شرعی کے بغیر خروج کے مرتکب ہوں اور مارے جائیں تو مذہب حنفی کے مطابق ان کی نمازِ جنازہ جائز نہیں۔ المبسوط، باب صلوٰۃ الشہید میں باغی کے متعلق فرماتے ہیں: لا یُغسل ولا یُصلی علیہ۔ دوسری طرف اسی باب میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ مسلک حنفی کے مطابق شہید کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی، پھر شہدائے اُحد وغیرہ کا ذکر کرتے ہوئے آخر میں حضرت عمارؓ بن یاسر اور حضرت حُجرؓ بن عدی کا ذکر بھی زمرۂ شہداء میں کیا گیا ہے۔ چنانچہ امام سرخسی فرماتے ہیں:

ولما استشهد عمار بن یاسر بصفین قال لا تغسلوا عنی دما ولا تنزعوا عنی ثوبا فانی القی معاویۃ الجادۃ وھکذا نقل عن حجر بن عدی۔	جب حضرت عمارؓ بن یاسر جنگ صفین میں شہید ہونے لگے تو فرمایا کہ میرا خون نہ دھونا اور میرے کپڑے نہ اتارنا۔ میں اسی حال میں امیر معاویہؓ سے قیامت کو ملاقات کروں گا اور حُجرؓ بن عدی سے بھی ایسا ہی منقول ہے۔

پھر آگے چل کر باب الخوارج (ج ۱۰ ص ۱۳۱) میں تحریر کرتے ہیں:

ویصنع بقتلی اھل العدل ما یصنع بالشھید فلا یغسلون ویصلی علیھم ھکذا فعل علی رضی اللہ عنہ بمن قتل من اصحابہ وبہ اوصی عمار بن یاسر وحجر بن عدی وزید بن صوحان رضی اللہ عنھم حین استشھدوا .... ولا یصلی علی قتلی اھل البغی۔	اور جو لوگ اہلِ عدل میں سے قتل ہوں، تو ان کے ساتھ وہی معاملہ کیا جائے گا جو شہداء کے ساتھ ہوتا ہے۔ یعنی غسل دیے بغیر ان کا جنازہ پڑھا جائے گا۔ حضرت علیؓ نے اپنے مقتول ساتھیوں کے ساتھ یہی کیا تھا اور عمار بن یاسر، حُجر بن عدی اور زید بن صوحان رضی اللہ عنہم نے شہید ہوتے وقت یہی وصیت کی تھی...... اور جو لوگ باغیوں میں سے قتل ہوں ان پر نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی۔

اب ایک طرف شمس الائمہ سرخسی ہیں جو واضح الفاظ میں حضرت حُجرؓ بن عدی کو اہلِ بغی کے بجائے

اہلِ عدل کی صف میں شمار کر رہے ہیں۔ انہیں شہید کا لقب دے رہے ہیں اور ان پر جنازہ پڑھنے کو مشروع قرار دے رہے ہیں (حالانکہ ان کے ہاں باغی مقتولوں کا جنازہ جائز نہیں) اور دوسری طرف مفتی زادہ محمد تقی عثمانی صاحب ہیں جو حضرت حُجرؓ بن عدی کو باغی اور واجب القتل ثابت کرنے کی سعیٔ ناکام میں ایڑی چوٹی کا زور صرف کر رہے ہیں! یسوخت عقل ز حیرت کہ ایں چہ بوالعجبی ست۔

امام ابوالحسن الماوردی نے بھی الاحکام السلطانیہ میں جہاں باغیوں سے جنگ پر بحث کی ہے وہاں صاف لکھا ہے کہ باغیوں میں سے کوئی شخص زیادہ فتنہ میں حصہ لیتا ہو تو اس کو امام تنبیہاً سزا دے سکتا ہے مگر قتل نہیں کر سکتا۔ کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مسلمان کا خون تین صورتوں کے سوا حلال نہیں۔ پھر فرماتے ہیں کہ باغیوں کی جنگ اور مشرکین و مرتدین کی جنگ میں آٹھ چیزیں مابہ الامتیاز ہیں۔ پہلی یہ کہ باغیوں کو سرکشی سے روکنا مقصود ہوتا ہے، قتل و ہلاک کرنا مقصود نہیں ہوتا اور مشرک و مرتد کا قتل بھی مقصود بالذات قرار دینا جائز ہے۔ دوسری یہ کہ باغی سامنا کریں تو قتل کیے جائیں، ورنہ نہیں اور مشرک و مرتد ہر طرح قتل کیے جا سکتے ہیں۔ تیسری یہ کہ باغیوں کے زخمی قتل نہ کیے جائیں اور مشرکین و مرتدین کے زخمی قتل کرنے جائز ہیں۔ جنگ جمل میں حضرت علیؓ نے اپنے نقیب کو یہ اعلان کرنے کا حکم دیا تھا کہ خبردار بھاگنے والے کا تعاقب نہ کیا جائے، زخمی کو قتل نہ کیا جائے۔ چوتھی یہ کہ باغیوں کے قیدی محض بند کیے جائیں، مشرک و مرتد قیدی قتل کیے جا سکتے ہیں۔ باغی قیدیوں کے متعلق یہ ہے کہ جس کے بارے میں یہ اطمینان ہو کہ پھر باغیوں میں شریک نہ ہو گا، تو چھوڑ دیا جائے، ورنہ جنگ کا مطلع صاف ہونے تک قید رکھا جائے اور اس کے بعد چھوڑ دیا جائے۔ پھر محبوس رکھنا بھی جائز نہیں.... (بقیہ امور لونڈی غلام بنائے جانے اور غصب اموال وغیرہ سے متعلق ہیں)۔ الاحکام السلطانیہ مترجم، نفیس اکیڈمی ص ۱۰۱-۱۰۲ (عربی المطبعۃ المحمودیۃ، مصر ص ۵۶)۔

قاضی ابویعلیٰ محمد بن الحسین الفراء کی تالیف "الاحکام السلطانیہ"۔ باب قتال اہل البغی، میں یہی بات بیان فرمائی ہے۔ وہ ص ۳۹ پر لکھتے ہیں:

سلہ یہ امر واضح رہے کہ فقہاء کرام کے ہاں اہل العدل اور اہل البغی کی اصطلاحیں ایک دوسرے کے بالمقابل استعمال ہوتی ہیں۔ امام عادل اور ان کے ساتھیوں کو اہلِ عدل اور ان کے خلاف لڑنے والوں کو اہل بغی کہا جاتا ہے۔

وجاز للامام ان یعزر من تظاھر بالعناد بادب وتعزیر ولا یتجاوزہ الی قتل ولا حد لقول النبی صلی اللہ علیہ وسلم "لا یحل دم امرئ مسلم الا باحدی ثلاث کفر بعد ایمان وزنی بعد احصان وقتل نفس بغیر نفس (رواہ البخاری ومسلم وابو داود والترمذی والنسائی عن عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ)	اور امام کے لیے جائز ہے کہ وہ عناد کا مظاہرہ کرنے والے کی تادیب و تعزیر کرے مگر اُسے قتل یا حد کی سزا نہ دے کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ مسلمان کا خون حلال نہیں ہے سوائے تین صورتوں کے، پہلی یہ کہ وہ ایمان لانے کے بعد کفر کا ارتکاب کرے، دوسری یہ کہ شادی کے بعد زنا کرے، تیسری یہ کہ وہ ایسے شخص کو قتل کرے جس نے کسی متنفس کو قتل نہ کیا ہو۔

پھر فرماتے ہیں:

لا یقتل اسراھم ویجوز قتل اسری اھل الحرب والمرتدین۔	باغیوں میں سے جو مسلمان اسیر کیے جائیں، وہ قتل نہیں کیے جائیں گے اور حربی کافروں اور مرتدوں کے قیدی قتل کیے جائیں گے۔

پھر باغیوں ہی کے متعلق لکھتے ہیں:

ویعتبر احوال من فی الاسر منھم فمن امنت رجعته الی القتال اطلق ومن لم تومن منه الرجعة حبس حتی ینجلی الحرب ثم یطلق ولا یحبس بعدھا۔	باغیوں میں سے جو قید کیے جائیں ان کے حالات کو جانچا جائے گا۔ جن کے بارے میں اطمینان ہو کہ دوبارہ قتال نہیں کریں گے، انہیں رہا کر دیا جائے گا اور جن کے متعلق ایسا اطمینان نہ ہو انہیں اس وقت تک قید رکھا جائے گا جب تک کہ لڑائی کا خاتمہ نہ ہو جائے۔ جنگ ختم ہونے کے بعد انہیں چھوڑ دیا جائے گا اور اس کے بعد قید نہیں رکھا جائے گا۔

ماوردی اور ابو یعلیٰ کے اس ارشاد سے یہ بات قطعی طور پر واضح ہے کہ مسلمان باغی کے لیے سزائے قتل تو درکنار، اُس کے لیے حبسِ دوام کی سزا بھی جائز نہیں ہے۔ اُسے یا تو گرفتاری کے بعد ہی رہا کر دیا جائے گا یا پھر خاتمۂ جنگ تک اُسے قید رکھا جائے گا اور بعد میں رہا کر دیا جائے گا۔

مسلمان کا قتل کن صورتوں میں جائز ہوتا ہے بہرکیف سابق بحث سے یہ بات واضح ہو گئی کہ کتاب و سنت قتلِ مسلم

کی اجازت صرف اُن صورتوں میں دیتی ہے جب کہ اُس نے قاتل یا سارق یا قاطع طریق کی حیثیت سے قتلِ نفس کا ارتکاب کیا ہو، یا شادی کے بعد زنا کیا ہو، یا اسلام لانے کے بعد ارتداد کی راہ اختیار کی ہو۔ جہاں تک بغاوت یا بغی کی اسلامی و شرعی اصطلاح کا تعلق ہے، اس کا اطلاق ہر فتنہ و فساد اور ہر شورش اور ہر ایجی ٹیشن پر نہیں ہو سکتا۔ اہلِ بغی سے مراد ایک ایسی طاقت ور جمعیت اور بھاری گروہ ہے جو اسلحہ یعنی آلاتِ حرب سے لیس ہو کر اور کسی سیاسی و اعتقادی تاویل کو سامنے رکھ کر اہلِ عدل کے خلاف باقاعدہ قتال کرے۔ اس طرح کے باغیوں کے گروہ کے خلاف لڑنے کا حکم اسلامی حکومت کو دیا گیا ہے۔ لڑائی کے دوران میں ان باغیوں کا قتل جائز ہے۔ لیکن لڑائی کے بعد زخمیوں، قیدیوں اور بھاگنے والوں کا قتل جائز نہیں۔ ان میں سے صرف وہی باغی گرفتار ہونے کے بعد قتل کیا جا سکتا ہے جس نے اس قتال سے قبل یا بعد میں کسی ایسے جرم کا ارتکاب کیا ہو جس کی سزا قتل ہو۔ یا پھر جس باغی کے سارے ساتھی قابو میں نہ آ سکتے ہوں اور اس کے زندہ رہنے کی صورت میں ان پر قابو پانا اور بغاوت کو فرو کرنا ممکن نہ ہو، اس باغی کا قتل بھی بعض فقہاء کے نزدیک جائز ہے۔

یہاں ایک اعتراض یہ پیدا ہو سکتا ہے کہ اگر اسلام میں سزائے قتل صرف انھی جرائم پر دی جا سکتی ہے جو اوپر مذکور ہوئے تو پھر اُن احادیث کا مفہوم و مراد کیا ہے جن میں یہ فرمایا گیا کہ ایک خلیفۂ برحق کی موجودگی میں دوسرے مدعی کو مار دو، اس کی گردن تلوار سے اڑا دو۔ شارحینِ حدیث نے ان ارشاداتِ نبوی کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ ایسے شخص کے خلاف دفاع و قتال کرو۔ امام نوویؒ نے مسلم، کتاب الامارہ میں فاضربوا عنق الآخر کے بعد لکھا ہے: معناہ ادفعوا الثانی فانہ خارج علی الامام فان لم یندفع الا بحرب وقتال فقاتلوہ (ایک خلیفہ کے مقابلے میں جب دوسرا مدعی کھڑا ہو جائے تو دوسرے کی گردن مارنے کے معنی یہ ہیں کہ دوسرے کو دفع کرو۔ وہ امام کے خلاف خروج کر رہا ہے۔ اگر جنگ کے بغیر اس کا دفعیہ ممکن نہ ہو تو اس سے لڑو)۔ ملا علی قاریؒ شرح فقہ اکبر میں، نصب الامام کے مسئلے پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں (والامر بقتلہ محمول کما صرح بہ العلماء علی ما اذا لم یندفع الا بالقتل (حدیث میں دوسرے خلیفہ کو قتل کرنے کا جو حکم ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر قتل کیے بغیر دفاع ممکن نہ ہو، تب اُسے قتل کرو جیسا کہ علماء نے صراحت کی ہے)۔ اگر یہ مفہوم نہ ہو تو حضرت حجرؓ بن عدی کا معاملہ تو درکنار، انہیں قتل کی سزا دینے والے حضرت معاویہؓ خود حضرت علیؓ کے مقابلے میں

(معاذ اللہ) اس سزا کے مستوجب قرار پاتے ہیں۔ اللہ کا قانون بے لاگ ہے۔ وہ اشخاص و افراد کو نہیں بلکہ افعال کو دیکھتا ہے۔ امام نووی نے شرح مسلم (کتاب الزکوٰۃ، مولفۃ القلوب) میں اس پر اجماع نقل کیا ہے کہ خوارج و بغاۃ کے قیدیوں کو قتل کرنا جائز نہیں (لا یقتل اسیرہم)۔

اسی سلسلے کا ایک اشکال اور بھی ہے جس کی طرف اشارہ پہلے ہو چکا ہے۔ وہ یہ کہ بعض روایات میں ان تین یا چار صورتوں کے علاوہ بعض دوسرے افعال کے مرتکب کو قتل کرنے کا حکم بھی آیا ہے جس کے مطابق عمل کا فتویٰ بعض فقہاء نے دیا ہے۔ اسی طرح بعض فقہاء اس بات کے بھی قائل ہوئے ہیں کہ بعض حالات میں پھانسی یا قتل کی سزا بطور تعزیر بھی دی جا سکتی ہے جسے وہ سیاسۃً قتل کا عنوان دیتے ہیں۔ اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ بعض احادیث میں جن جرائم پر قتل کی وعید ہے وہ بالعموم ان تین صورتوں کے مشابہ ہیں جن پر سزائے قتل بلا اختلاف واشتباہ سنت نبوی سے ثابت ہے مگر یہ جرائم ایسے غیر فطری، گھناؤنے یا نادر الوقوع ہیں کہ غالباً اسی بناء پر شارع نے ان کا ذکر ثلاث خلال کے ساتھ مناسب یا ضروری خیال نہیں فرمایا۔ مثال کے طور پر محرمات یا جانوروں یا مردوں سے بدفعلی، ساحری، جاسوسی کے جرائم پر بعض فقہاء نے قتل کی سزا تجویز کی ہے کیونکہ یہ کسی نہ کسی اعتبار سے اُن افعال کے ساتھ ملحق ہو سکتے ہیں جن پر قتل کی حد مقرر ہے۔ اسی طرح جو مجرم بار بار ایسے جرائم کا ارتکاب کرے جو موجب حد ہوں اور قتل سے کم درجے کی سزا اُسے باز نہ رکھ سکے، مثلاً وہ بار بار چوری یا رہزنی کا مرتکب ہو، تو ایسے عادی مجرم کا قتل بھی بعض فقہاء کے نزدیک جائز ہے اور بعض ارشاداتِ نبوی سے بھی ایسے مجرمین کے قتل کا جواز نکلتا ہے۔

تعزیری قتل کی ان شکلوں اور ان کے جواز و عدم جواز کا کوئی تعلق قانونِ بغاوت سے نہیں ہے، اور حضرت حُجرؓ بن عدی کے قتل کا جواز مدیرؔ البلاغ "جرم بغاوت" کے تحت ثابت کرنا چاہتے ہیں، اس لیے میرے لیے سیاسۃً اور تعزیراً قتل کا مسئلہ چھیڑنا غیر ضروری تھا تاہم میں نے رفع اشکالات اور قارئین کے ذہنوں کو صاف رکھنے کے لیے اس پہلو کا ذکر بھی بالاختصار کر دیا ہے۔ اس کے ساتھ میں یہ بھی واضح کر دینا چاہتا ہوں کہ فقہاء و محدثین کی اکثر تعداد بہر حال ایسی ہے جو قتلِ مسلم کا جواز فقط انہی تین صورتوں تک محدود رکھتی ہے جو مذکورہ بالا مشہور اور صحیح ارشاد نبوی میں بیان ہوئے ہیں اور جیسے حضرت عثمانؓ نے اپنے محاصرے کے دوران میں باغیوں کے سامنے پیش فرمایا تھا۔ چوتھی جائز صورت دفاعی قتل کی ہے، یعنی ایک مسلمان اگر جارحانہ، باغیانہ یا محاربانہ حیثیت

ہیں سامنے آکھڑا ہو تو اس کے حملے کو دفع کرتے ہوئے اُسے قتل کرنا جائز ہوگا۔ فقہاء کے اس دوسرے گروہ کے نزدیک ان حالتوں کے ماسواء ایک مسلمان پر کوئی ایسی حد یا تعزیر نافذ نہیں کی جاسکتی جس کا مقصد اس کی جان کو ہلاک کرنا ہو۔ البتہ اس کی زندگی کو باقی رکھتے ہوئے شدتِ جرم کے لحاظ سے اُسے بڑی سے بڑی سزا دی جاسکتی ہے۔ قاضی ابویعلیٰ کا قول پہلے نقل کیا جاچکا ہے جس سے تعزیری قتل کا عدمِ جواز ثابت ہوتا ہے۔ امام ماوردی نے بھی الاحکام السلطانیہ میں یہی بات لکھی ہے۔ اس کتاب کی فصل التعزیر میں وہ فرماتے ہیں کہ لا یجوز ان یبلغ بالتعزیر انهار الدم (تعزیر کے ذریعے سے خون بہانا جائز نہیں ہے)۔

کیا حضرت حُجرؓ شرعاً واجب القتل تھے؟

گزشتہ بحث سے یہ حقیقت واضح ہو کر سامنے آچکی ہے کہ حکومتِ وقت پر تنقید اور اس کے خلاف مزاحمت و تحریک کی ہر شکل و صورت، حتیٰ کہ شورش و بدامنی کا ہر اقدام بھی قانونِ شریعت کی نگاہ میں بغاوت (SEDITION OR REVOLT) کی تعریف میں نہیں آسکتا۔ اسلام میں جرمِ بغاوت کے متحقق ہونے کے لیے چند شرائط لازم ہیں، جن میں اہم ترین شرطیں دو ہیں۔ پہلی یہ ہے کہ مجرمین جبر و تشدد کے ذریعے سے حکومت کا تختہ الٹنا چاہیں، عدمِ اطاعت کی روش سے نظمِ حکومت کو درہم برہم کر دینا ان کا مقصود ہو اور امامِ عادل کے خلاف وہ کھلم کھلا اور مسلح خروج کا ارتکاب کریں۔ دوسری شرط یہ ہے کہ وہ اپنی تعداد، تنظیم اور جنگی سازوسامان کے لحاظ سے اتنی سیاسی و مادی طاقت و شوکت کے مالک ہوں کہ انہیں حربی کارروائی کے بغیر آسانی سے قابو میں نہ لایا جاسکتا ہو۔ اگر یہ بنیادی شرائط موجود نہ ہوں تو مجرمین پر قانونِ بغاوت کا اطلاق نہ ہوگا؛ بلکہ وہ محاربہ، فساد، سرقہ، رہزنی وغیرہ سے متعلق دوسرے قوانینِ شرعیہ کے تحت ماخوذ ہوں گے۔ اس کے ساتھ دوسری حقیقت جو میری بحث سے ثابت ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ اسلام میں فعلِ بغاوت فی نفسہٖ موجبِ قتل نہیں ہے۔ اسلام نے ہر باغی کو پکڑ کر قتل کرنے کا حکم نہیں دیا، بلکہ حکم یہ دیا ہے کہ باغی گروہ کے خلاف قتال کرو، ان سے لڑو، یہاں تک کہ وہ پسپا اور مطیع ہو جائیں۔ قتال کے دوران میں جو باغی قتل ہو جائے؛

---

۱ علمائے سلف نے اپنی تحریروں میں کہیں کہیں بغی، محاربہ اور فساد فی الارض وغیرہ الفاظ کو مترادف و ہم معنی بھی استعمال کیا ہے، لیکن خالص قانونی و فقہی مباحث میں جہاں انہوں نے ان اصطلاحات کی تعریف بیان کی ہے وہاں ایک کو دوسری سے بالکل ممیّز کر دیا ہے۔

ہو جائے۔ لیکن جو زخمی یا اسیر یا مفرور ہو جائے، اُسے گرفتاری کے بعد قتل کرنا جائز نہیں، الّا یہ کہ اُس کے ساتھی بھاری تعداد میں آزاد رہ جائیں اور اُن پر قابو پانے کے لیے اس قیدی کا خون بہانا بالکل ناگزیر ہو۔ اس بحث میں ضمناً یہ امر بھی واضح ہو گیا کہ مسلمان کا قتل صرف تین حالتوں میں جائز ہے، ایک یہ کہ وہ نکاح کے بعد زنا کرے، دوسری یہ کہ وہ کفر وارتداد اختیار کرے، تیسری یہ کہ وہ ناحق قتلِ عمد کا مرتکب ہو۔ "البلاغ" میں حضرت حجرؓ بن عدی کو باغی اور واجب القتل ثابت کرنے میں جو بیس سے زائد صفحات سیاہ کیے گئے ہیں، اپنی اب تک کی بحث کی روشنی میں میرے لیے ان کے جواب میں فقط یہ کہہ دینا کافی ہو سکتا ہے کہ حضرت حجرؓ بن عدی یا ان کے کسی رفیق کے کسی فعل پر بھی بغاوت کا اطلاق نہیں ہو سکتا تھا اور بالفرض اگر ان کا کوئی فعل بغاوت کی تعریف میں آتا تھا، تب بھی گرفتار ہو جانے کے بعد ان کا قتل از روئے اسلام ہرگز جائز نہیں تھا۔ لیکن میں سمجھتا ہوں کہ عثمانی صاحب نے اس طویل خامہ فرسائی میں استدلال کے جو جوہر دکھائے ہیں اور حضرت حجرؓ کو مباح الدم ثابت کرنے میں جس طرح ایڑی چوٹی کا زور لگایا ہے، اس سے بالکل صرفِ نظر کرنا بھی ممکن نہیں ہے۔ اس لیے اب میں اس پر بھی اپنا جائزہ پیش کرتا ہوں۔

حضرت حجرؓ کا مرتبہ گھٹانے کی کوششیں مولانا محمد تقی صاحب نے اپنی بحث کا آغاز اس شکایت سے کیا ہے کہ مولانا مودودی نے اس واقعے میں چند باتیں ایسی لکھی ہیں جن کا ثبوت کسی بھی تاریخ میں نہیں ہے۔ لیکن انہوں نے پوری بحث میں صرف ایک ایسی بات کی نشان دہی کی جو ان کے نزدیک تاریخ کی کسی کتاب میں مذکور نہ تھی اور وہ تھا حضرت عائشہؓ کا یہ قول کہ "اے معاویہؓ، تمہیں حجر کو قتل کرتے ہوئے خدا کا خوف نہ ہوا؟" لیکن اس قول کا بھی تاریخ میں مذکور ہونا اب خود انہوں نے جمادی الاُخریٰ کے "البلاغ" میں تسلیم کر لیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ جناب محمد تقی صاحب نے "چند بلا ثبوت" باتوں" کا ذکر جو بصیغۂ جمع کیا تھا، وہ آخر کیا تھیں؟ اگر حضرت عائشہؓ کے اس قول کے علاوہ بھی مولانا مودودی کی نقل کردہ کسی بات کا حوالہ انہیں اب تک کسی کتاب میں نہ ملا ہو، تو براہِ کرم وہ اس کی نشان دہی فرما دیں، ورنہ آئندہ ایسے غیر محتاط اور مبالغہ آمیز دعووں سے پرہیز کریں تو بہتر ہے۔

عثمانی صاحب کا دوسرا شکوہ یہ ہے کہ "مولانا مودودی نے حضرت حجر بن عدی کو "علی الاطلاق" زاہد و عابد صحابی کہہ دیا ہے، حالانکہ ان کا صحابی ہونا مختلف فیہ ہے۔ ابن سعدؒ اور مصعبؒ زبیری کا کہنا تو یہی ہے کہ یہ صحابی

تھے لیکن امام بخاریؒ، ابن ابی حاتمؒ اور ابن حبانؒ نے انہیں تابعین میں شمار کیا ہے اور ابو احمد عسکری کے نزدیک اکثر محدثین ان کا صحابی ہونا صحیح قرار نہیں دیتے"۔ لیکن حضرت حجرؓ بن عدی کے متعلق جو کچھ محدثین و مورخین نے لکھا ہے اگر اُسے بحیثیت مجموعی سامنے رکھا جائے تو عثمانی صاحب ہی کے الفاظ میں یہ کہنا پڑتا ہے کہ انہوں نے محدثین کی تحریروں کے" ضروری اجزاء حذف کر کے بڑا ہی خلاف واقعہ تاثر قائم کیا ہے"۔ البدایہ اور الاصابہ سے انہوں نے وہ اقوال تو نقل کر دیے جو حضرت حجرؓ کی صحابیت کے متعلق اشتباہ پیدا کرتے ہیں لیکن ان اقوال کو چھوڑ دیا ہے جو ان کا صحابی ہونا ثابت کرتے ہیں۔ مثلاً البدایہ کے جس صفحے کا حوالہ انہوں نے دیا ہے، اس کے شروع ہی میں درج ہے قال ابن عساکر وفد الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم (ابن عساکر نے فرمایا کہ حضرت حجرؓ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے)۔ اسی طرح مرزبانی کا یہ قول بھی منقول ہے کہ حجر بن عدی وفد الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مع اخیہ ھانی بن عدی (حجر بن عدی اپنے بھائی ھانی بن عدی کے ساتھ وفد کی صورت میں خدمت نبوی میں حاضر ہوئے تھے)۔

حافظ ابن عبدالبر الاستیعاب میں فرماتے ہیں کان حجر من فضلاء الصحابۃ۔ (حجرؓ صاحب فضیلت صحابہ میں شامل تھے)، پھر وہ امام احمد کے حوالے سے یحییٰ بن سلیمان کا قول نقل کرتے ہیں کہ حجر بن عدی مستجاب الدعوۃ اور افاضل اصحاب النبیؐ میں سے تھے۔ اس کے بعد استیعاب میں ابن نافع سے منقول ہے کہ وہ حضرت حجرؓ کو رجل من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم قرار دیتے ہوئے ان سے ایک حدیث روایت کرتے ہیں کہ قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم "ان قوما یشربون الخمر یسمونھا بغیر اسمھا"۔

حافظ ابن حجرؒ نے الاصابہ میں امام حاکم کے حوالے سے لکھا ہے کہ حضرت حجرؓ اور ان کے بھائی حضرت ھانیؓ بن عدی وفد کی صورت میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر اسلام لائے تھے۔ پھر ابن حجرؒ نے ابوبکرؓ بن حفص کا قول نقل کیا ہے کہ انہوں نے حضرت حجرؓ کو صحابی قرار دیتے ہوئے ان سے ایک حدیث روایت کی ہے کہ:

ان قوما یشربون الخمر یسمونھا بغیر اسمھا۔

صحابہ کرامؓ کے سوانح پر مشتمل تیسری مشہور کتاب اُسد الغابہ ہے۔ اس میں لکھا ہے کہ حضرت حجر کا لقب حجر الخیر (نیکو کار حجر) مشہور تھا اور آپ اپنے بھائی کے ساتھ آنحضورؐ کی خدمتِ اقدس میں حاضر ہوئے تھے اور

افاضل صحابہ اور اعیان صحابہ میں شمار کیے جاتے تھے۔

امام حاکم نے اپنی کتاب المستدرک، ج ۳ میں صحابہ کے حالات بیان کرتے ہوئے صفحہ ۴۶۸ پر ایک باب کا عنوان قائم کیا ہے: مناقب حجر بن عدی رضی اللہ عنہ وھو راھب اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم (حجر بن عدی رضی اللہ عنہ کے مناقب جو کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب میں سے درویش صفت اور زاہد منش انسان تھے)۔ امام ذہبی کی تلخیص مستدرک میں بھی یہی عنوان باب موجود ہے اور انہوں نے حاکم کے اس بیان سے اختلاف نہیں کیا ہے۔

اب ان سارے محدثین و مؤرخین کی تصریحات کے بعد آخر یہ بات کیسے درست ہو سکتی ہے کہ "اکثر محدثین" حضرت حجرؓ کا صحابی ہونا صحیح تسلیم نہیں کرتے اور عثمانی صاحب کا یہ شکوہ کیسے بجا ہو سکتا ہے کہ مولانا مودودی نے انہیں "علی الاطلاق" زاہد و عابد صحابی کہہ دیا ہے۔ اگر عثمانی صاحب بُرا نہ مانیں تو میں عرض کروں کہ انہوں نے حضرت حجرؓ کی صحابیت کو مشکوک بنانے کے لیے یہ سارا زور اس لیے صرف فرمایا ہے کہ ایک صحابی کو واجب القتل مجرم ثابت کرنے سے ان کی یہ پوزیشن مجروح ہوتی جا رہی تھی۔[1] ان کے اس مضمون کا محرک واقعی حمایتِ صحابہ کا جذبہ ہے۔ ظاہر بات ہے کہ ایک صحابی کی خاطر دوسرے صحابی کو مجرم ثابت کرنے والا آدمی حمایتِ صحابہ کا علمبردار تو نہیں بن سکتا۔

(باقی)

---

[1] صحابیت کا مطلق یا غیر مطلق و مشروط ہونا یہ ایک نرالی اصطلاح ہے جو پہلی مرتبہ سامنے آئی ہے۔

استدراک: اس مضمون کی قسطِ سابق کے ایک مقام پر میں نے ضمناً چند علمائے کرام کے اسمائے گرامی لکھے تھے جن کے نزدیک عورت کی سربراہی مملکت جائز تھی۔ ان میں جناب مولانا ظفر احمد صاحب عثمانی کا نام بھی تھا۔ مجھے معلوم ہوا ہے کہ مولانا محترم نے اس کا انکار فرمایا ہے۔ اس تسامح پر میں اللہ سے معافی اور مولانا موصوف سے معذرت کا طلب گار ہوں اور قارئین سے درخواست کرتا ہوں کہ وہ جمادی الاولیٰ کے ترجمان صفحہ ۵۶ پر ضروری تصحیح کر لیں۔ (غلام علی)

ترکی میں احیائے اسلام کی موجودہ حالت

دورۂ ترکی کے مشاہدات

جناب خلیل حامدی صاحب

(۹)

علی بیگ ڈیمیرل اور ان کی یونیورسٹی علی بک دیمیرل کی یونیورسٹی گو پرائیویٹ ہے مگر ایک مکمل یونیورسٹی ہے۔ اس میں سائنس اور ٹیکنالوجی کے تمام علوم پڑھائے جاتے ہیں۔ طلبہ کی تعداد ۵ ہزار سے متجاوز ہے۔ ان میں ۳۰ کے قریب طلبہ علی بک صاحب کے خرچ پر پڑھتے ہیں۔ یونیورسٹی کی عمارت نئی ہے۔ یونیورسٹی کے نچلے حصے میں مسجد ہے۔ علی بک خود بھی نماز کے پابند ہیں اور طلبہ کے اندر بھی اس کا شوق پیدا کرتے رہتے ہیں۔ یونیورسٹی دن کے علاوہ رات کو بھی کھلتی ہے۔ علی بک ہمارے دوست صالح اوزجان سے بڑی محبت کرتے ہیں اور ان کے جہاد اور تبلیغی مساعی کے بڑے قدردان ہیں۔ صالح اوزجان نے بتایا کہ علی بک ڈیمیرل مولانا محترم سے خوب واقف ہیں، ہمیشہ مولانا کا ذکرِ خیر کرتے رہتے ہیں، انہیں بھی مولانا محترم کی ترکی میں آمد کا انتظار ہے، لہٰذا ان سے ملاقات کر لی جائے۔

علی بک اپنے دفتر میں بیٹھے تھے۔ ہم اجازت لے کر اندر داخل ہوئے۔ صالح اوزجان صاحب نے جب میرا تعارف کرایا تو موصوف نے بڑی گرمجوشی اور خندہ روئی سے استقبال کیا۔ پہلا سوال یہ کیا کہ "مولانا مودودی کی صحت کے بارے میں آخری اطلاع کیا ہے"؟ عرض کیا: "اللہ تعالیٰ کا بڑا شکر ہے کہ مولانا محترم کے دونوں اپریشن کامیاب ہو گئے اور اب وہ تیزی سے رُو بصحت ہو رہے ہیں۔ پاکستان واپس تشریف لے جانے کے لیے پابہ رکاب ہیں۔" کہنے لگے "ہم مولانا محترم کی صحت اور شفایابی سے ہمیں بڑی مسرت ہوئی ہے۔ اللہ تعالیٰ مولانا کو طویل عمر عطا فرمائے۔" واپسی کی تاریخوں کے بارے میں دریافت کیا۔ میں نے عرض کیا کہ "انشاء اللہ ایک دو روز تک اُن کی طرف سے واپسی کی تاریخوں کی قطعی اطلاع آجائے گی۔ سابقہ اطلاع یہ ہے کہ ۲۶ دسمبر کو وہ لندن سے روانہ ہو رہے ہیں۔"

علی بک ڈیمیرل فرمانے لگے "مولانا محترم کی ترکی میں آمد ہمارے لیے بڑے فخر و اعزاز کا باعث ہے۔ یہ ملک

مولانا محترم کا اپنا وطن ہے۔ میری خواہش یہ ہے کہ مولانا محترم ترکی میں میرے مہمان ہوں اور سب سے پہلے میری یونیورسٹی میں خطاب کریں۔ میری طرف سے مولانا کو ضیافت کی پیش کش کر دیں"۔ میں نے اُن کا شکریہ ادا کیا اور عرض کیا کہ آپ کا یہ پیغام میں مولانا محترم تک پہنچا دوں گا۔ مزید تاکید کرتے ہوئے علی بیگ کہنے لگے کہ "مولانا اِس سفر میں بھی میرے مہمان ہوں گے اور آیندہ بھی جب تُرکی تشریف لائیں تو میری ضیافت ریزرو رہے۔ اور اُن کی سب سے پہلی آواز شرق اوسط یونیورسٹی کے ہال سے بلند ہو گی۔ اس کے بعد دوسرے کسی ادارے کو اجازت ہو گی کہ وہ مولانا محترم کو مدعو کرے"۔ موصوف نے تُرکوں کی روایات کے مطابق بڑی بے تکلفی، ملنساری، تواضع اور عزت و تکریم کا مظاہرہ کیا، اور اسلام اور اسلامی اخوت کو باہمی محبت و اُلفت کا اصل رشتہ قرار دیا۔ آخر میں کہنے لگے:

"یہاں ہم اسلامی دعوت کو فروغ دینے کی کوشش کر رہے ہیں۔ اسلام کے اندر ہماری بقا اور استحکام کا راز مضمر ہے۔ ترک قوم کی رگ رگ میں اسلام کی محبت رچی ہوئی ہے۔ ہماری خواہش ہے کہ آپ لوگ اس مہم کے اندر ہم سے تعاون کریں، اور ہم مل جُل کر اسلام کو برتر کرنے کا فرض انجام دیں"۔

میں نے عرض کیا "جماعت اسلامی کے قیام کا مقصد ہی دنیا کے اندر اسلام کا غلبہ ہے۔ یہ جماعت ۱۹۴۱ء میں وجود میں آئی ہے۔ اُس وقت سے لے کر آج تک برابر اسلام کے احیاء کے لیے کوشاں ہے۔ زندگی کے ہر پہلو پر اسلام کی پیش کردہ ہدایات کو اس نے اُجاگر کیا ہے۔ تعاون علی الخیر اس کا بنیادی مقصد ہے۔ ترکی کے اندر آپ حضرات کی کوششوں سے اسلام کو جو نئی زندگی نصیب ہو رہی ہے وہ ہمارے لیے بڑی حوصلہ افزا ہے۔ انیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کے اوائل میں اسلام کے انحطاط کا آغاز بھی تُرکی سے ہوا تھا، اور اس کا اعلاء بھی ہمیں امید ہے ترکی سے ہو گا"۔ یہ وہ الفاظ ہیں جو علی بیگ ڈینرل صاحب کی دعوتِ تعاون کے جواب میں راقم الحروف کی زبان پر برجستہ آگئے۔ صالح اوزجان گو مترجم تھے مگر میں نے دیکھا کہ صالح اوزجان خود بھی اس گفتگو سے بڑے محظوظ و مسرور ہو رہے تھے۔ ترکی میں اسلام کے احیاء کے لیے جو کچھ کام ہو رہا ہے اُس میں صالح اوزجان کا خون پسینہ بھی بمقدارِ وافر شامل ہے۔ اس لیے دعوتِ اسلامی کے ذکر سے

وہ جتنے شاداں و فرحاں ہوں انہیں حق پہنچتا ہے۔ ترکی کی اسلامی تحریک کو یہ فخر ہے کہ اُس کے ہم نواؤں میں علی بیگ جیسا شخص بھی شامل ہیں۔ علی بیگ ایک اچھے، سادہ اور بے لوث مسلمان ہی نہیں، تعلیم و تربیت کے میدان کے شاہسوار بھی ہیں۔ صالح اوزجان نے بتایا کہ علی بیگ بڑی سادہ بود و باش رکھتے ہیں۔ مغربی تہذیب کی خرافات سے دامن کش رہتے ہیں۔ نماز باجماعت کا بڑا اہتمام کرتے ہیں۔ اپنی پاک نفسی اور ملنساری کی وجہ سے انقرہ میں ان کا حلقۂ احباب بڑا وسیع ہے۔ ان کا دوست وہی ہو گا جو کم از کم نماز کا پابند ہو گا۔ غرور و استکبار ان کے اندر نام کو نہیں۔ اسلامی دعوت و تبلیغ کے معاملے میں جوش و خروش کے بجائے حکمت اور دُور اندیشی کے قائل ہیں۔ راقم الحروف نے بھی ترکی کے چند روزہ قیام میں یہ محسوس کیا ہے کہ یہاں اسلامی تحریک جس برق رفتاری کے ساتھ اُبھر رہی ہے اُس سے نہ صرف ترکی کے اندر مخالفِ اسلام طاقتیں چوکنّی ہو رہی ہیں بلکہ بیرونی طاقتیں بھی اسے دیکھ کر دانت پیس رہی ہیں۔ اس لیے حالات حکمت و تدبر اور صبر و تحمل کا تقاضا کرتے ہیں۔

نمازِ عشاء اور نمازِ تراویح اسی یونیورسٹی کی مسجد میں ادا کی۔ مسجد اساتذہ اور طلبہ نمازیوں سے بھر گئی۔ سرکاری ملازمین کی ایک تعداد بھی باہر سے تراویح کے لیے یہاں آ گئی۔ صالح اوزجان صاحب نے بتایا کہ منصوبہ بندی وزارت کے اکثر بڑے بڑے آفیسر یہاں موجود ہیں۔ مسجد حاضرین کے لیے تنگ ہو گئی۔ یہ حاضرین تمام تر اعلیٰ تعلیم یافتہ تھے۔ ایک حافظ امام، ایک خطیب اور ایک مؤذن اس مسجد کے لیے مخصوص ہیں۔

محکمۂ امور مذہبی کے نائب صدر سے ملاقات

صالح اوزجان انتھک اور درویش صفت آدمی ہیں۔ تراویح سے فارغ ہوئے تو کہنے لگے محکمۂ امور مذہبی کے نائب صدر شیخ یشار تُوناگُوز سے مل لیں۔ انقرہ کی نئی آبادی میں شیخ یشار کی رہائش گاہ ہے۔ یونیورسٹی سے سیدھے شیخ کے گھر پہنچے۔ سردی کی وجہ سے سڑکوں پر زیادہ رونق نہیں ہے۔ اِکّا دُکّا موٹر گزرتی نظر آ جاتی ہے۔ ادھر یا ہر جگہ جگہ تجارت بنکا سی، کمرشل بنک، کے بجلی کے اشتہارات دمک رہے ہیں اور بات قدم قدم پر مصطفیٰ کمال کے مجسّمے راہ گیروں کا سامنا کرتے ہیں۔ شیخ یشار کے گھر پر جب دستک دی تو قدیم ترکی روایت کے مطابق سب سے پہلے اُن کے چھوٹے چھوٹے بچّے باہر نکلے۔ انہوں نے ہمارے ہاتھوں کو ترکی آداب کے مطابق بوسہ دیا۔ ہمیں گیلری میں لے گئے۔ اوور کوٹ اتار کر کھونٹیوں پر لٹکائے، بوٹ اُتارے اور سلیپر

پہنائے۔ ہم کمرۂ ملاقات میں جاکر بیٹھے ہی تھے کہ شیخ یشار آ گئے اور عربی زبان کے شستہ اور بلیغ اسلوب کے ساتھ ہمارا خیر مقدم کیا۔ مولانا محترم کی بار بار خیریت پوچھی۔ اور ہر مرتبہ مولانا کے لیے "سماحتنا الاستاذ" کا لقب استعمال کیا۔ ابتدائی کلمات کے بعد اندر گئے اور جب آئے تو ان کے اپنے ہاتھ میں ترکی قہوہ کا ٹرے تھا اور پیچھے خشک اور تازہ پھلوں کی رکابیاں اٹھائے ہوئے تھے۔ یوں تو ہر ترک کو تواضع اور مہمان نوازی کی عادت ابًا عن جدٍّ ورثے میں ملی ہے، مگر خاص طور پر وہ گھرانے جن میں اصل ترکی تہذیب زندہ ہے اور جو تہذیبِ حاضر کی یلغار سے محفوظ رہے ہیں اس میں پیش پیش ہیں اور عثمانیوں کے دور کی یاد تازہ کر دیتے ہیں۔ شیخ یشار کا گھرانہ عثمانی اور کردی دو خوبیوں کا سنگم ہے۔

شیخ یشار کی شخصیت اس وقت ترکی کے اندر شیخ یشار نہایت اہم کردار ادا کر رہے ہیں۔ ترکی میں اسلامی ذوق کو پروان چڑھانے کے لیے بیحد مفید خدمات سرانجام دے رہے ہیں۔ محکمۂ امورِ مذہبی کا تمام نظم و نسق عملاً اِن کے ہاتھ میں ہے اور جب سے انہوں نے اِس محکمے کا چارج لیا ہے اس میں غیر معمولی شادابی اور حرکت پیدا ہو گئی ہے۔ شیخ یشار کی عمر ۵۵ سال سے زائد ہے۔ مگر ڈاڑھی میں سیاہی سفیدی پر غالب ہے۔ صحت اور توانائی قابلِ رشک ہے۔ قدرتی حُسن پر علم کا غازہ بہارِ فزوں دکھا رہا ہے۔ قدیم ترکی کے بھی عالم ہیں اور جدید ترکی پر بھی عبور ہے۔ عربی زبان پر پوری دستگاہ حاصل ہے۔ حکمانہ مشاغل کے باوجود مطالعہ میں کمی نہیں آئی۔ ذاتی لائبریری میں کتابوں کا اچھا ذخیرہ ہے۔ صالح اوزجان اور ترکی کی اسلامی تحریک چونکہ لازم و ملزوم ہیں اس لیے شیخ یشار صالح اوزجان کی نہ صرف ہمت افزائی کرتے ہیں بلکہ مفید مشورے بھی دیتے ہیں۔ مسجدوں اور ان کے اماموں، خطیبوں اور مفتیوں کا وسیع نظام بڑی خوش اسلوبی کے ساتھ چلا رہے ہیں۔ محکمۂ امورِ مذہبی کروڑوں ترکی پاؤنڈ کے بجٹ پر متصرف ہے۔ اس کے لیے ایسی ہی موزون اور مخلص شخصیت کی ضرورت تھی۔ اس کے مقابلے میں اپنے ملک میں دیکھیے، اوقاف کے محکمہ کی سربراہی ایک سی ایس پی افسر کے حوالے کی گئی ہے جو دین کے علم سے کورا ہے، جس کے اشتراکی رجحانات کسی سے چھپے ہوئے نہیں ہیں، اور جسے ہر گمراہی کی ہمت افزائی کرنے اور علماء کی تذلیل و تضحیک کرنے میں کوئی باک نہیں ہے۔

ترکی میں "شیخ الاسلام" کا عہدہ اگرچہ مصطفیٰ کمال نے ختم کر دیا تھا، مگر ترک مسلمان شیخ یشار کو "شیخ اسلام"

ہی کے لقب سے پکارتے ہیں۔ شیخ یشار سے رات گئے تک گفتگو ہوتی رہی۔ یہ گفتگو اس قدر معلوماتی اور دلکش اور مطابقِ ذوق تھی کہ ہم تینوں اس میں محو ہو گئے۔ جب آدھی رات ہو گئی تو قصداً اس حدیثِ خوشچون کا سلسلہ منقطع کرنا پڑا اور باقی کل کے لیے اٹھا رکھا۔ شیخ یشار نے پہلے توجہ سے مولانا محترم کے ذاتی اور تاریخی حالات سُنے۔ مولانا محترم کی عمر کیا ہے؟ تعلیم کتنی ہے؟ کس خاندان سے تعلق رکھتے ہیں؟ کس کس زبان میں دسترس رکھتے ہیں؟ بچپن اور جوانی کا زمانہ کیسا تھا؟ اپنی دعوت کا آغاز کیسے کیا اور کن حالات میں کیا؟ ترجمان القرآن سے پہلے کیا کام کرتے رہے؟ تحریک خلافت اور دوسری تحریکوں کے بارے میں اُن کی کیا رائے تھی؟ خالدہ ادیب خانم پر اُن کی تنقید[۱] نہایت صحیح ہے۔ ان تمام معلومات کا ماخذ کیا تھا جب کہ خود ترکی کے اکثر لوگ ان معلومات سے بے بہرہ تھے؟ تصنیفات کی کل تعداد کیا ہے؟ کن کن زبانوں میں ان کا ترجمہ ہو چکا ہے؟ تفہیم القرآن کتنی لکھی جا چکی ہے اور کتنی چھپ چکی ہے؟ کس فقہی مذہب کو ترجیح دیتے ہیں؟ یومیہ مشاغل کیا ہیں؟ جماعت اسلامی کب وجود میں آئی؟ کس کس مرحلے سے گزری؟ کیا جماعت قیامِ پاکستان کے حق میں تھی؟ جماعت کا نظم کیا ہے؟ ملک کے اندر اس کے اثرات کتنے ہیں؟ ملک کے موجودہ حالات کیا ہیں؟ حالیہ ہنگاموں کا پس منظر کیا ہے؟ راقم الحروف اپنی معلومات کی حد تک ان تمام سوالوں کا جواب دیتا رہا۔ اور شیخ یشار سے وعدہ کیا کہ جماعت کی مفصل تاریخ کے بارے میں انہیں دو کتابیں مہیا کرے گا جن میں انہیں اکثر و بیشتر باتیں معلوم ہو جائیں گی[۲]۔

زبین دو زعربی مدرسے	شیخ یشار کُردی الاصل ہیں۔ تُرکی کُرد دینداری اور شجاعت میں بڑی شہرت رکھتے

ہیں۔ تُرکی کا قوم پرست طبقہ (یعنی طورانی ترک) کُردوں کو ناپسندیدگی کی نظر سے دیکھتا ہے۔ اِدھر کُرد بھی

۱؎ خالدہ ادیب خانم پر مولانا محترم کی تنقید "ترکی میں مشرق و مغرب کی کشمکش" کے عنوان سے "تنقیحات" میں موجود ہے۔ تنقیحات کا عربی ترجمہ (نحن والحضارة العربية) کے نام سے چار سال ہوئے چھپ چکا ہے۔ شیخ یشار کا اشارہ اسی مضمون کی طرف ہے۔

۲؎ ایک مولانا مسعود عالم مرحوم کی کتاب "تاریخ الدعوة اسلامیہ فی الہند" اور دوسرا ایک پمفلٹ "الجماعة الاسلامیہ فی پاکستان"۔ یہ دونوں عربی میں ہیں۔ اول الذکر بیروت میں چھپی ہے اور دوسری پاکستان میں۔

سالونیکی ترکوں سے بیزار رہتے ہیں۔ کیونکہ وہی فری میسن اور دونمہ اور یہودی اثرات سے متاثر ہو کر ترکی نسل پرستی کے علمبردار رہتے، انہی کی حماقتوں سے سلطنت عثمانیہ کے ٹکڑے اُڑے، انہی نے خلافت کو ختم کیا اور وہی ترکی کو لادینی اور مغربی تہذیب کے راستے پر زبردستی دھکیل کر لے گئے۔ کُردی اور سالونیکی دو مختلف عصبیتوں کا عنوان بھی ہے اور پھبتی بھی۔ ترکی کا ایک مشکوک اخبار شیخ بشار کو یہ طعنہ دیتا رہتا ہے کہ یہ کُرد ہیں یعنی ان سے بچو۔ شیخ بشار نے بتایا کہ انہوں نے ثانوی تک ترکی کے سیکولر اسکولوں میں تعلیم حاصل کی ہے۔ اس کے بعد انہیں دینی تعلیم اور عربی کا شوق پیدا ہوا۔ مگر یہ شوق کیسے شرمندۂ تکمیل ہو؟ ملک کے اندر سیکولر تعلیم کا غلبہ تھا۔ اور دینی تعلیم کے حصول کے لیے ملک سے باہر نکلنے کی بھی اجازت نہ تھی۔ یہ مشکل نہ صرف شیخ بشار کے لیے پریشانی کی موجب تھی بلکہ تمام ترک مسلمانوں کے لیے قلق و اضطراب کا سبب بن چکی تھی۔ مگر ترک مسلمان اس لحاظ سے غیر معمولی داد و تحسین کا مستحق ہے کہ اس نے "روز سیاہ" میں بھی "پیر کنعان" سے تعلق نہ توڑا اور اپنی ہر مشکل کا کوئی نہ کوئی حل نکال لیا۔ جب عربی اذان ممنوع تھی تو گھروں کے اندر چھپ چھپ کر عربی میں اذان دیتے اور نماز پڑھتے۔ شادی بیاہ کے قوانین اسلامی شریعت کے خلاف دیکھے تو اس باب میں بھی بڑا دلچسپ راستہ پیدا کر لیا۔ دینی اور عربی تعلیم کے لیے بھی انہوں نے خطر پسندی کا ثبوت دیا اور زیر زمین دوزد دینی مدرسے قائم کر دیے۔ زمین دوز دینی مدرسوں کا وسیع نظام تھا اور پولیس بڑی جدوجہد اور جبر و تشدد کے باوجود اُن کا سراغ لگانے میں ناکام رہتی تھی۔ ان مدرسوں میں تعلیم دینے والے اور تعلیم حاصل کرنے والے دونوں اپنی جانیں ہتھیلی پر لیے پھرتے تھے۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے یہ الفاظ اُن پر کماحقہٗ صادق آتے تھے کہ "کالقابض علی النار" گویا آگ مٹھی میں لے رکھی ہے۔ شیخ بشار نے بتایا کہ انہوں نے بھی ایسے ہی ایک مدرسے میں چار سال تک تعلیم حاصل کی ہے۔ ان کی دینی معلومات اور عربی زبان کا ذوق اسی مدرسے کا رہین منت ہے۔ شیخ بتانے لگے، ایک مرتبہ ایسا ہوا کہ اندر درس ہو رہا تھا۔ استاذ طلبہ کے سامنے فقہ کے کسی مسئلے پر بحث کر رہے تھے۔ میں بھی ان میں شریک تھا۔ دریں اثناء یکایک باہر کا دروازہ کھٹکایا گیا۔ ہمیں متعلقہ آدمی نے اشارہ کر دیا کہ پولیس دروازے پر ہے اور وہ اس مدرسہ پر چھاپہ مارنا چاہتی ہے۔ چنانچہ ہم تمام طلبہ مع کتابوں کے ایک ایسے خفیہ دروازے

سے نکل گئے جسے ہم "ایمرجنسی گیٹ" کہا کرتے تھے۔ ہمارے استاذ نے دروازہ کھولا۔ پولیس کے سپاہی دندناتے ہوئے اندر داخل ہوئے اور بڑی چابکدستی کے ساتھ اِدھر اُدھر انہوں نے ہاتھ مارے۔ مگر انہیں کوئی ایسی چیز ہاتھ نہ لگی جس سے یہ ثابت کر سکیں کہ یہاں "رجعت پسندوں" اور "انقلاب دشمنوں" کا کوئی اڈا ہے۔ استاذ کو دھمکیاں دیں، مگر انہوں نے کہا کہ یہ ذاتی رہائش گاہ ہے، تم جس شبہہ کی بنا پر یہاں آئے ہو وہ درست نہیں ہے۔ آخر کار پولیس کا دستہ خائب و خاسر واپس لوٹ گیا۔ اگر اُس وقت ذرا بھی غفلت یا سستی ہو جاتی یا "رصدگاہ" کا نظام ڈھیلا ہو جاتا تو یقیناً ہم سب پولیس کے قبضے میں ہوتے اور موت کی سزا سے لے کر عمر قید کی سزا تک سے دوچار ہوتے۔ شیخ بشار اپنی یہ حکایت سناتے ہوئے خیالات کی دنیا میں نہایت گہرے ڈوب گئے اور اُن کی آنکھیں یوں ایک جگہ پر مرتکز ہو گئیں جیسے وہ اپنی گزشتہ زندگی کی فلم کا بغور مشاہدہ کرتے کرتے یکایک یہ محسوس کرنے لگے ہوں کہ وہ فلم نہیں دیکھ رہے بلکہ حقیقتِ حال کے اسٹیج پر بیٹھے ہوں۔ بڑی گرجدار آواز اور فخریہ لہجے میں کہنے لگے کہ وہ دور سخت مشکلات کا دور تھا۔ ہم نے ان مشکلات کی طوفان خیز فضا میں چار سال گزارے ہیں۔ حکمرانوں کو ضد تھی کہ ترکی میں عربی کا ایک لفظ سُنائی نہ دے اور ہم دردیشوں کو ضد تھی کہ عربی سے ہمیں کوئی محروم نہیں کر سکتا۔ یہ ہمارا سرمایۂ ایمان ہے۔ اور ہم ہیں تو ابھی راہ میں ہیں سنگ گراں اور پھر شیخ بشار نے کہا کہ وہ سابقہ نسل جو عربی سے دُور رکھی گئی ہے اور موجودہ نسل جسے اب عربی تعلیم کی پوری آزادی اور سہولت حاصل ہو چکی ہے، دونوں کے درمیان ہم نقطۂ ماسکہ بنے ہوئے ہیں۔ درہزار تشدد کے باوجود اس مقدس سلسلے کے اندر کلی انقطاع نہیں پیدا ہونے دیا گیا ہے۔ شیخ نے اُس دور کے بارے میں نہایت اچھا فقرہ بولا۔ کہنے لگے کہ اُس وقت "اس سرزمین کا بطن اس کے ظاہر سے بہتر تھا" کیونکہ ظاہر بقول اتاترک "ترکوں کا باپ یہ کہتا ہے" پکار رہا تھا اور بطن "قال اللہ و قال الرسول" (خدا اور اس کے رسول نے یہ فرمایا) کہہ رہا تھا۔ شیخ بشار نے بتایا کہ زمین دوز خفیہ عربی مدرسے ارض روم اور مشرقی علاقے میں بکثرت پھیلے ہوئے تھے اور ان علاقوں میں آج بھی ایسے لوگ کثیر تعداد میں ملیں گے جنہوں نے ان مدرسوں میں تعلیم پائی ہے۔

(باقی)

اسلامی قانون تعزیرات

نفس انسانی کے خلاف جرائم کا اقدام

ڈاکٹر عبد العزیز عامر

ترجمہ: معروف شاہ شیرازی

(۱۱)

اس سے قبل ہم نے ان جرائم سے بحث کی ہے جن کا ارتکاب انسانی جان اور جسم کے خلاف کیا جاتا ہے، خواہ وہ عمداً سرزد ہوئے ہوں یا خطاءً۔ اس کے بعد عمدی جرائم کی ان صورتوں کا ذکر ہوا جن میں کسی وجہ سے قصاص ساقط ہو جاتا ہے۔ نیز یہ بھی بیان ہوا کہ اگر جرم خطاءً سرزد ہوا ہو تو اس صورت میں دیت اور تاوان واجب ہوگا وغیرہ۔ لیکن یہ تمام جرائم مکمل تھے۔ ہم نے وہاں غیر مکمل جرم سے بحث نہیں کی تھی۔ یہاں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ جرم کی اس قسم سے بحث کی جائے۔ یاد رہے کہ اقدام جرم (ATTEPMT OF CRIME) کا تعلق ہمیشہ ان جرائم سے ہوتا ہے جن کا ارتکاب عمداً کرنا مطلوب ہو۔ کیونکہ غیر عمدی جرائم کے سلسلے میں اقدامِ جرم ناقابلِ تصور ہے۔ اقدام جرم کی صورت یہ ہوتی ہے کہ فاعل کے ذہن میں ایک خاص منصوبہ ہوتا ہے جسے وہ بروئے کار لانے کے لیے جدوجہد کرتا ہے اور یہ صرف ان جرائم میں ہو سکتا ہے جن کا ارتکاب عمداً مطلوب ہو۔ لہٰذا اس مقالے میں بحث کا دائرہ صرف ان جرائم تک محدود ہوگا جو عمدی ہوں اور جو تکمیل پذیر نہ ہو سکے ہوں۔

دوم مرحلے: سوچنا اور منصوبہ بنانا:

اسلامی قانون کسی ایسے شخص کو سزا نہیں دیتا جس نے کسی جرم کے بارے میں فقط سوچا ہو، یا اس کے ارتکاب کے لیے منصوبہ بنایا ہو۔ اِلّا یہ کہ مجرم ارادۂ جرم اور جرم کے منصوبے کو عملی جامہ پہنانے

کے لیے کوئی کارروائی بھی کرے۔ نیز اسلامی قانون میں ایسے افعال پر بھی سزا نہیں دی جاتی جو کسی جرم کی تیاری کے سلسلے میں کیے جاتے ہیں، اور جو بظاہر اس جرم ہی سے متعلق ہوتے ہیں۔ غرض اقدام جرم کے اس سلسلے میں جرم کو سزا دینے کے لیے یہ ضروری ہوتا ہے کہ اس نے جرم کے ارتکاب کے سلسلے میں کوئی ٹھوس کام بھی کیا ہو۔ مثلاً یہ کہ ایک شخص ارادۂ قتل سے دوسرے پر تلوار اٹھائے۔ یا قتل کے آلے کو اس کی طرف سیدھا کر کے اس پر وار کرنے کا قصد کرے یا چھری اور ڈنڈے سے اُسے مارنے کی کوشش کرے۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم ایک حدیث میں فرماتے ہیں ان اللہ تجاوز عن امتی ما حدثت بہ انفسھا ما لم تعمل او تتکلم "اللہ تعالیٰ نے میری امت کے ان تمام بُرے خیالات کو معاف کر دیا ہے جو دل میں پیدا ہوں جب تک کہ ان پر عمل نہ کیا جائے یا انہیں زبان پر نہ لایا جائے" یعنی اس دنیا میں کسی جرم کا ارادہ کرنے اور اس کے لیے منصوبہ بنانے پر کسی کو سزا نہیں دی جا سکتی۔ سزا اسی وقت دی جا سکتی ہے جب کہ کوئی شخص اپنے اس خیال اور منصوبے کو عملی جامہ پہنائے اور اپنے خیال و ارادہ کو نافذ بھی کر دے۔[1]

ارتکاب جرم کی تیاری پر سزا اس لیے نہیں ہے کہ محض تیاری سے یقینی طور پر یہ معلوم نہیں ہوتا کہ مجرم یہ تیاری ارتکاب جرم ہی کے لیے کر رہا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ یہ تیاری وہ کسی اور مقصد کے لیے کر رہا ہو جس کی نوعیت مجرمانہ نہ ہو۔ اور اگر قرائن سے اس کا ارادہ معلوم بھی ہو جائے تو بھی ایسے افعال پر سزا نہیں ہے کیونکہ تیاری کی نوعیت بتا رہی ہو کہ مجرم ارتکاب جرم کا ارادہ رکھتا ہے۔ اور اس کے یہ افعال ارتکاب جرم کے مقدمات ہیں۔ کیونکہ یہ ضروری نہیں ہوتا کہ ان افعال کے بعد لازماً جرم کا صدور ہو جائے۔ ان کے اور ارتکاب جرم کے درمیان کافی فاصلہ ہوتا ہے۔ نیز یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ارتکاب کرنے والا اپنے ارادے سے باز آ جائے۔

ارتکابِ جرم کا آغاز

اگر ارادۂ جرم کے بعد مجرم اس کا ارتکاب کرنے کی غرض سے کچھ ٹھوس اور خارجی افعال کا ارتکاب بھی کرے، جو ارتکاب جرم کا آغاز معلوم ہوتے ہوں، تو اس صورت میں یہ ارادہ ایک سنگین شکل اختیار کر لیتا ہے

---

[1] روح المعانی، تفسیر علامہ آلوسی، ج ۱ ص ۵۰۸، طبع ۱۳۰۱ھ ——— سبل السلام ج ۳ ص ۲۱۶-۲۱۷ طبع ۱۳۵۷ھ مطبع استقامہ قاہرہ۔

اور اس سے صاحب ارادہ کی مجرمانہ ذہنیت کھل کر سامنے آجاتی ہے کیونکہ اس نے اپنے ارادے کو بروئے کار لانا شروع کر دیا ہے، تو اس صورت میں اگر وہ اپنے اس منصوبے کو عملی جامہ پہنانے میں ناکام بھی رہتا ہے تب بھی تعزیر کا مستحق ہو گا۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ: "جب دو مسلمان ایک دوسرے پر تلوار سونت لیں تو قاتل اور مقتول دونوں آگ میں ہوں گے۔" اور ایک دوسری روایت میں آتا ہے "جب دو مسلمانوں میں سے ایک اپنے بھائی پر ہتھیار اٹھاتا ہے تو وہ دونوں جہنم کے کنارے پر ہوتے ہیں۔ جب ان میں سے ایک دوسرے کو قتل کر دیتا ہے تو وہ دونوں آگ میں داخل ہو جاتے ہیں۔" لوگوں نے آپ سے سوال کیا کہ ان میں سے ایک تو قاتل ہے، لیکن مقتول بیچارہ کیوں جہنم میں جائے گا؟ آپ نے فرمایا: "اس نے بھی تو اپنے بھائی کے قتل کا ارادہ کیا تھا۔"[۱]

یہ حدیث بصراحت بتاتی ہے کہ جس مقتول نے قاتل مسلمان کے قتل کا ارادہ کیا، وہ بھی جہنمی ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ اپنے بھائی کے قتل کا ارادہ کر کے اس نے معصیت کا ارتکاب کیا اور پھر اپنے ارادہ کو عملی جامہ پہنانے کی غرض سے ہتھیار بھی اٹھایا۔ جرم کے ارتکاب کے سلسلے میں اسلحہ اٹھانا نقطۂ آغاز ہے، اس کے بعد یہ ممکن تھا کہ وہ اپنے بھائی کو قتل بھی کر دیتا، لیکن وہ ایسا نہ کر سکا مثلاً مضروب کا علاج ہوا اور وہ تندرست ہو گیا، یا ارادۂ قتل کرنے والا دوسرے کا کام تمام نہ کر سکا کیونکہ قتل کا نشانہ بننے والے نے پہلے ہی اس پر جوابی وار کر دیا وغیرہ۔ غرض یہ تمام کام ایسے ہیں جن کا ارتکاب، وہ شخص ارادۂ جرم کو عملی جامہ پہنانے کے لیے کر رہا تھا لیکن وہ کچھ خارجی اسباب کی وجہ سے اپنے اس ارادے میں کامیاب نہ رہا۔ اور یہ ناکامی اس لیے نہ تھی کہ اس نے ارادہ ترک کر دیا تھا بلکہ جیسا کہ کہا گیا، بعض دوسرے اسباب کی بنا پر تھی۔

جس طرح ہم نے اوپر احادیث کی وضاحت کی ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر ایک شخص دوسرے کی جان لینے کے درپے ہو اور اس مقصد کو پورا کرنے کے لیے وہ ٹھوس اور محسوس کارروائی بھی کرے، لیکن وہ اپنے ارادے میں ناکام رہے، اس لیے نہیں کہ وہ اپنے ارادے سے پھر گیا ہے بلکہ بعض ایسے اسباب کی

---

[۱] الزواجر عن اقتراف الکبائر، ابن حجر، ج ۲ ص ۹۲ - طبع اول، البابی حلبی، قاہرہ ۱۳۷۰ھ مطابق ۱۹۵۱ء۔

وجہ سے جو اس کے دائرۂ اختیار میں نہ تھے، تو یہ شخص اقدام قتل کا مجرم تصور ہوگا اور مستحق تعزیر ہوگا۔

چنانچہ اگر ایک شخص دوسرے کے قتل کا ارادہ کرکے، اس پر گولی چلائے اور گولی متضرر کو لگ جائے، یا وہ متضرر کو کسی دوسرے آلۂ قتل سے مارے اور وہ زخمی ہو جائے لیکن دونوں صورتوں میں طبی امداد کی وجہ سے متضرر مرنے سے بچ جائے، تو ان دونوں صورتوں میں مارنے والا اقدام قتل کا مجرم تصور ہوگا، کیونکہ متضرر کی موت واقع نہ ہونے کا سبب یہ نہ تھا کہ مجرم نے قتل کا ارادہ ترک کر دیا تھا بلکہ، وہ بروقت طبی امداد کی وجہ سے بچ نکلا۔ لہٰذا ایسا مجرم تعزیر کا مستحق ہوگا۔

کبھی یوں بھی ہوتا ہے کہ ایک آدمی دوسرے پر گولی چلاتا ہے تاکہ اُسے قتل کر دے لیکن نشانہ خطاء ہو جاتا ہے اور متضرر کو نقصان نہیں پہنچتا، خواہ غلط نشانے کی وجہ سے یا کسی اور سبب سے۔ ایسی تمام صورتوں میں ایسے اقدامات کرنے والے شخص کو اقدامِ قتل کا مجرم اور قابلِ تعزیر قرار دیا جائے گا، بشرطیکہ اس نے ایسے خارجی اعمال کا ارتکاب کیا ہو، جن کے نتیجے میں بالعموم موت واقع ہو جاتی ہے اور ارتکاب جرم میں ناکامی ایسے اسباب کی وجہ سے ہوئی ہو، جن کا مجرم کے ارادے سے کوئی تعلق نہ ہو۔

اقدام جرم سے بالارادہ باز آجانا۔

اس سے قبل جن صورتوں کا ذکر ہوا ہے، وہ ایسی تھیں کہ ان میں جرم کے عدم ارتکاب کی وجہ یہ نہ تھی کہ مجرم ارادۂ جرم سے باز آگیا تھا وہ تو جرم کا ارتکاب بہر حال کرنا چاہتا تھا لیکن بعض خارجی اسباب کی وجہ سے وہ تکمیل جرم نہ کر سکا۔ لیکن اگر صورت یہ ہو کہ مجرم نے دوسرے شخص پر اسلحہ اٹھایا لیکن اس نے ارادۃً اپنے مقصد کی تکمیل نہ کی اور خود اپنی مرضی سے ارتکاب جرم سے باز آگیا، تو اس صورت میں بھی مجرم کو تعزیری سزا دی جائے گی۔ کیونکہ ایک تو اس نے اپنے اس فعل سے دوسرے شخص کو ڈرایا، دوسرے یہ کہ اس کے قتل کا ارادہ کیا۔[1] ایک

[1] السرخسی ج ۲۴ ص ۲۷، لکھتے ہیں: "ایک شخص تلوار نکالتا ہے تاکہ دوسرے کو قتل کر دے، لیکن وہ قتل نہیں کرتا۔ یا وہ چھری اور لاٹھی سے اس پر حملہ آور ہوتا ہے لیکن مارتا نہیں۔ کیا اُسے تعزیر دی جائے گی؟ انھوں نے فرمایا: ہاں، کیونکہ اس نے ایک مسلم کو خوفزدہ کرکے اور اس کے قتل کا ارادہ کرکے حرام کا ارتکاب کیا" ___ الفتاوی الاسعدیۃ مج ا ص ۱۵۸، اس میں لکھتے ہیں: "اس نے بغیر کسی وجہ کے ایک مسلم پر ارادۂ قتل سے اسلحہ اٹھایا، لیکن (باقی بر صفحہ آئندہ)

اسے یہ بھی ہو سکتی ہے کہ اگر مجرم نے ارادۃً اس فعل کو ترک کر دیا ہے تو اس صورت میں اُسے اقدامِ جرم سے بری قرار دیا جائے تاکہ وہ ارتکابِ جرم سے پہلے یہ موقع پا سکے کہ اگر وہ ضبط سے کام لے کر ارتکابِ جرم سے باز آگیا تو سزا سے بچ جائے گا۔ کیونکہ اس صورت میں، اُسے واضح طور پر اپنا فائدہ نظر آئے گا۔

لیکن اقدامِ جرم سے عمداً رُک جانے کا یہ فائدہ صرف قوانینِ جدیدہ رائج ہونے کی صورت ہی میں مقصود ہے، کیونکہ ان قوانین میں بالعموم اقدامِ جرم کے مرتکب کو بعینہٖ یا تقریباً وہی سزا دی جاتی ہے جو تکمیلِ جرم کی حالت میں مجرم کو دی جاتی ہے۔ قوانینِ شرعیہ کے معاملے میں یہ بات درست نہیں ہے۔ قوانینِ مروجہ میں بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ مجرم سزا سے بچنے کے لیے اتمامِ جرم سے باز رہتا ہے۔ پس جو مجرم یہ جانتا ہو کہ جرم کے آغاز و اقدام کے بعد اگر وہ ارادۃً بھی تکمیلِ جرم سے دست کش ہو جائے تب بھی اُسے سزا اتنی ہی یا اس کے قریب قریب ملے گی، جو تکمیلِ جرم کے لیے مقرر ہے، اس کے اندر اختیاری و ارادی طور پر جرم سے باز رہنے کا کوئی جذبہ اور داعیہ باقی نہیں رہے گا۔ اس لیے اقدامِ جرم کے بعد اپنے ارادہ و اختیار کے ساتھ تکمیلِ جرم سے رُک جانے کی صورت میں بھی انتہائی سزا دے ڈالنا حکمتِ تادیب کے منافی ہے۔

اسلامی قانون میں معاملہ اس کے بالکل برعکس ہے۔ اس میں اقدامِ جرم کی سزا تعزیری ہوتی ہے۔ اور تعزیری سزا زیرِ نظر مقدمہ کی صورتِ حال، جرم اور مجرم کے مختلف حالات کے لحاظ سے مختلف ہوتی ہے۔ اس لیے جو شخص اقدامِ جرم کر کے بھی ارتکابِ جرم سے ارادۃً باز آجاتا ہے، اسے اس کے حالات کے مطابق ہی سزا دی جائے گی۔ اور سزا دیتے وقت اس کے انفرادی اقدامات کو سامنے رکھا جائے گا۔ لیکن یہ سزا بالعموم اس جرم کے لیے مقررہ سزا سے بدرجہا کم ہوگی۔ اس لیے اسلامی قانون کے نفاذ کی صورت میں مجرم کے سامنے وہ حالات نہ ہوں گے جو اُسے ارتکابِ جرم کی طرف راغب کر دیں جیسا کہ جدید قانون میں ہے۔ اس قانون میں جب وہ یہ دیکھتا ہے کہ اقدامِ جرم کے بعد بھی اُسے وہی سزا ملے گی جو اتمامِ جرم کے بعد ملے گی، تو وہ بہرحال جرم کا ارتکاب کر گزرنے پر آمادہ ہو جاتا ہے۔

تاہم اس میں شک نہیں کہ جو مجرم تکمیلِ جرم سے رُک جاتا ہے، وہ بھی بالفعل آغازِ جرم کا مرتکب ہو جاتا ہے

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) اس نے اسلحہ رکھ دیا تو اسے اس ناپسندیدہ فعل کے ارتکاب پر بطور زجر تعزیری سزا دی جائے گی۔

اور اس سے ایسے افعال صادر ہوتے ہیں، جن سے اس کا ارادہ واضح ہو جاتا ہے۔ مزید برآں اس کے ارادۂ قتل کی بنا پر جرم کا نشانہ بننے والے شخص کو خوف و خطر لاحق ہو جاتا ہے۔ لہٰذا ایسے شخص کو تعزیری سزا دینا بھی ضروری ہے۔

میں سمجھتا ہوں کہ اسلامی قانون جدید قانون کے مقابلے میں اس لحاظ سے افضل ہے کہ اس نے اقدام جرم اور تکمیل جرم میں تفریق کرنے کے ساتھ ساتھ دونوں کے لیے سزا بھی مقرر کر دی ہے۔ اقدام جرم کے سلسلے میں کیے جانے والی بعض کارروائیاں بذاتِ خود بھی خطرناک اور مضر ہوتی ہیں اور ارادۂ ارتکاب جرم سے باز آ جانے والے کو بالکل بری الذمہ قرار دینے کا نتیجہ یہ ہو سکتا ہے کہ مجرم ہر قسم کی سزا سے بچ نکلے۔

بقیہ اشارات

پارٹی کے اندر ایسے سادہ لوح لوگ بھی پائے جاتے ہیں جو اس خوش فہمی میں ہیں کہ ہم اب بآسانی قرآن کے احکام کے مطابق اپنی روزانہ زندگی بسر کر سکتے ہیں۔ ان حضرات کے بارے میں یہی کہا جا سکتا ہے کہ گذشتہ ۸ سال کے اندر انھوں نے اپنے ابتدائی اسباق بھی اچھی طرح ذہن نشین نہیں کیے۔ اسلام تاجرانہ سرمایہ داری کا نام ہے۔ اسلام جاگیرداری کا ستون ہے۔ اسلام نے مسلم اقوام اور متمدن اقوام کے مابین دیوار چین حائل کر رکھی ہے۔ یہ مسلمان کی ترقی کی راہ کا سنگ گراں ہے اس نے مسلمانوں کے اندر متمدن زندگی اختیار کرنے کا شوق پامال کر دیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام کی مبہم تعلیمات کے تحت جتنی اسلامی ریاستیں وجود میں آئی ہیں ان کا مزاج تمام تر قرون وسطی کی خرافات سے ہم آہنگ ہے۔ یہ ریاستیں یورپی سامراج کی گرفت میں ہیں۔ اسلام نے انسانوں کو غلامی کا سبق دیا ہے۔ قرآن کیا ہے، شخصی ملکیت اور انفرادی سرمایہ داری کا آئینہ ہے [۱]

(باقی)

[۱] یہ ایک تقریر کا اقتباس ہے جو ایک نام نہاد مسلمان مصطفیٰ کولیف نے اجتماعی فارم کی طرح ڈالنے سے پہلے چھوٹے زمینداروں کے ایک اجتماع میں کی تھی۔ اخبار کمیونسٹ باکو، آذربائیجان۔ شمارہ و بابت ۲۶ جون ۱۹۲۸ء

مطبوعات

(تبصرہ کے لیے جو کتاب بھیجی جائے اُس کے دو نسخے بھیجنا لازمی ہیں)

(ادارہ)

ECONOMIC ILLS معاشی خرابیاں	تالیف: یوسف ایچ شیرازی صدر ایوان تجارت وصنعت، کراچی۔ شائع کردہ: شیرازی انوسٹمنٹ لمیٹڈ۔ ایف/۳۶ ایس۔ آئی۔ ٹی۔ ای۔ کراچی۔

قیمت چھ روپے صفحات ۱۵۸۔

کتاب کے مصنف اس ملک کے صنعتی اور تجارتی شعبہ حیات کی ایک اونچی شخصیت ہیں اور ملک کے معاشی مسائل اور ان کی نوعیت سے اچھی طرح واقف ہیں زیر تبصرہ کتاب میں انہوں نے حکومت کی معاشی پالیسیوں کا ناقدانہ جائزہ لیا ہے۔ اور بتایا ہے کہ ان کی خامیوں کی وجہ سے ملک کے معاشی حالات پر کیا مضر اثرات مترتب ہوتے ہیں۔

یہ کتاب مصنف کے متفرق مضامین اور خطبات کا مجموعہ ہے مگر ان میں ایک معنوی ترتیب اور مقصدی ربط پایا جاتا ہے۔ تبصرہ نگار کے نزدیک اس کتاب میں دو چیزوں کی کمی محسوس ہوتی ہے ایک یہ کہ مصنف نے ملک کے معاشی حالات اور معاشرتی ماحول کے باہمی تعلق کی تو نشاندھی کی ہے مگر اس ضمن میں پاکستانی معاشرے کے دینی تقاضوں کو یکسر نظر انداز کر دیا ہے۔ دوسرے ان مضامین میں نقد و نظر کا زاویہ یکسر سرمایہ دارانہ ہے۔ کاش فاضل مصنف اسلامی نقطہ نظر سے ملک کی معاشی صورت حال کا جائزہ لیتے۔

اس کمی کے باوجود کتاب بڑی دلچسپ اور معلومات افزا ہے۔ فاضل مصنف نے مواد جمع کرنے میں بڑی عرقریزی کا ثبوت دیا ہے۔ معیار طباعت عمدہ ہے۔

اسماء الرجال | تالیف: علامہ شیخ ولی الدین خطیب تبریزی۔ شائع کردہ: نور محمد کارخانہ کتب آرام باغ، کراچی۔ صفحات ۱۴۲ قیمت درج نہیں۔

صاحب مشکوٰۃ نے احادیث کے راویوں کے جو مختصر حالات درج کیے ہیں یہ ان کا اردو ترجمہ ہے۔ اس میں صرف صحابہؓ۔ صحابیات، تابعینؒ، تابعیاتؒ کا تذکرہ ہے۔ اسماء الرجال کے بارے میں ابتدائی معلومات حاصل کرنے کے لیے یہ کتاب نہایت مفید اور وقیع ہے۔ اگر ناموں کے ساتھ اعراب کا التزام کر دیا جاتا تو اس کی افادیت میں اور بھی اضافہ ہو جاتا۔ معیار طباعت گوارا ہے۔ کاغذ البتہ ناقص ہے۔

اسلام اور جدید ذہن کے شبہات تالیف: جناب محمد قطب صاحب ترجمہ: جناب محمد سلیم کیانی صفحات ۲۵۵ قیمت دس روپے۔ ناشر: المحراب سمن آباد۔ لاہور۔

کتاب کے مصنف جدید مصر کے نامور اسلامی ادیب اور مفکر اور سید قطب مرحوم و مغفور کے بڑے بھائی ہیں۔ ان کا انداز بیان سادہ اور موثر ہے اور اسلام کے ساتھ ان کی گہری محبت اور اس کی صداقت پر غیر متزلزل یقین ان کے ایک ایک لفظ سے جھلکتا ہے۔ اسلام اور جدید ذہن کے شبہات کا مخاطب جدید انسان ہے جو جادہ مستقیم سے ہٹ کر تاریکی میں ٹامک ٹوئیاں مار رہا ہے۔ محمد قطب نے اس کتاب کے ذریعہ انہیں ظلمت سے نور میں لانے کی کوشش کی ہے اور اس کے ان شکوک و شبہات کو دور کیا ہے جو اسلامی تعلیم و تربیت اور اسلامی ماحول کے فقدان کی وجہ سے اس کے دل و دماغ میں راہ پا چکے ہیں۔

اس قابل قدر تصنیف کے فاضل مترجم جناب سلیم کیانی صاحب پہلے اس کتاب کو انگریزی میں منتقل کر چکے ہیں۔ اور اب انہوں نے اسے اردو زبان کا نہایت خوبصورت جامہ عطا کیا ہے۔

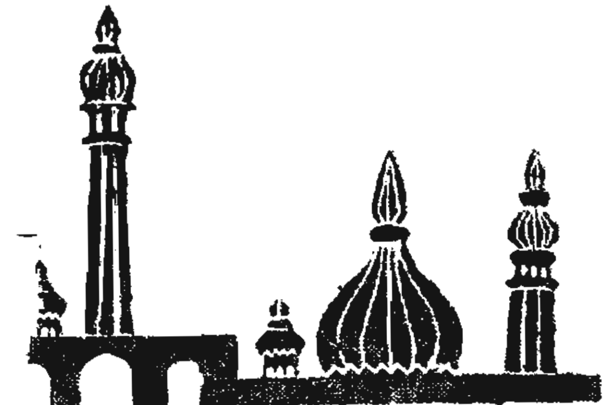
کتابت اور طباعت کا معیار نہایت اچھا ہے۔

مطبوعات دارالفکر

نمبر شمار	عنوان	قیمت روپیہ پیسے
۱	اسلامی معیشت اور اُسکے تقاضے از پروفیسر اکرم طاہر	
۲	پاکستان کا نیا دعویدار۔ نعیم صدیقی	۲۰،
۳	اسلام اپنے گھر میں اجنبی۔ سید عبداللہ	۱۲،
۴	اسلام کا مقدمہ۔ "	۱۵،
۵	سوشلزم ایک تضاد۔ عارف عرفان	۴۰،
۶	اقبال مغربی مادیت اور سوشلزم۔ نعیم صدیقی	۴۵
۷	نان اور ایمان۔ ڈاکٹر سید عبداللہ	۱۵،
۸	سرخ و سبز۔ وقار مصطفیٰ	" "
۹	علماء کیلئے لمحۂ فکریہ۔ عارف عرفان	"
۱۰	معاشرے کی اقتصادی اصلاح۔ ممتاز حسن	۱۲، "
۱۱	طوفانی انقلاب کی خرابیاں۔ نعیم صدیقی	" "
۱۲	خواب اہل فراق کا دربار۔ وقار مصطفیٰ	۱۵، "
۱۳	سوشلزم یہودیوں کی مسلم کش سازش محمد حبیب اللہ خاں	" "
۱۴	اسلام اور سوشلزم میں کامل منافات۔ نعیم صدیقی	۲۵
۱۵	ڈاکٹر ... کا نسخہ۔ مولانا ابوالاعلیٰ مودودی	۲۵
۱۶	سوشلزم کے چار مرحلے۔ نعیم صدیقی	۱۰،
۱۷	بربادیاں جس نے سوشلزم کا تلخ جام نوش کیا	۶
۱۸	پاکستان میں سوشلزم تحریک۔ ادارہ	۶
۱۹	جاگ اے جوان۔ نعیم صدیقی	" "
۲۰	اسلامی نظام عدل۔ اے۔ کے بروہی	" "
۲۱	اشتراکیت میں انسان کا حال از پروفیسر خورشید احمد	۲۰، "
۲۲	اسلامی سوشلزم کیوں نہیں؟ نعیم صدیقی	۶۰، "
۲۳	اسلام عدل و احسان۔ نعیم صدیقی	"
۲۴	چیکوسلواکیہ پر کیا گذری؟ آباد شاہ پوری	۴۰، "
۲۵	[illegible]۔ سید عبداللہ	۳۰، "
۲۶	انڈونیشیا پر کیا گذری۔ عبدالحمید صدیقی	۳۰، "
۲۷	سمرقند و بخارا پر کیا گذری۔ عبدالکریم عابد	"
۲۸	اشتراکیت میں مزدور کا حال از پروفیسر خورشید احمد	
۲۹	عظیم لیڈر کے نام ایک نوجوان کا خط۔ نعیم صدیقی	۵ پیسے
۳۰	مصر سوشلزم کے بعد۔ پروفیسر محمد احسن	" "
۳۱	عراق و شام سوشلزم کے بعد۔ " "	" "
۳۲	مسلم منشور۔ وقار مصطفیٰ	"
۳۳	عراق پر کیا گذری؟ احمد عباس	۲۵
۳۴	ہنگری پر کیا گذری؟ تجمل بی۔ اے	۲۰
۳۵	اقبال کیا چاہتے تھے؟ ڈاکٹر جاوید اقبال	۲۵
۳۶	اسلامی اقتصادیات میں انفرادیت و اجتماعیت کا توازن۔ نعیم صدیقی	
۳۷	سوشلزم اور مزدور۔ عبدالکریم عابد	۲۰
۳۸	چین کا ثقافتی انقلاب۔ وانگ منگ	
۳۹	دو متضاد نظام۔ مولانا احتشام الحق تھانوی	۵
۴۰	اشتراکیت چینی ترکستان میں۔ نوید اسلام	
۴۱	پاکستان کی معاشی تشکیل نو۔ عارف عرفان	
۴۲	سوشلزم اور نوکر شاہی۔ عبدالکریم عابد	۲۰
۴۳	اشتراکیت اپنے بچپن میں۔ [illegible]	
۴۴	قازقوں پر کیا گذری؟ آباد شاہ پوری	۲۵
۴۵	روس کے مسلم علاقوں میں سوویت سامراج [illegible]	
۴۶	[illegible] جنگ۔ شورش کاشمیری	۲۰
۴۷	پاکستان اسلام کا قلعہ۔ ڈاکٹر حسن [illegible]	
۴۸	[illegible]	۲۵
۴۹	اشتراکیت روسی ترکستان میں۔ [illegible]	۲۵
۵۰	[illegible] مینی فیسٹو۔ وقار مصطفیٰ	۲
۵۱	[illegible]۔ سید [illegible]	۲۰
۵۲	اسلامی نظام اور اسلامی [illegible]	
۵۳	اسلامی معاشیات کے [illegible]	
۵۴	[illegible]	
۵۵	[illegible]	

دارالفکر اچھرہ لاہور
فون نمبر ۶۹۵۸۴

فون نمبر: ۵۲۵۰۷ — رجسٹرڈ ایل نمبر: ۵۳۴۰



سانحۂ مسجد اقصیٰ

کیا مسجدِ اقصیٰ کی آتشزدگی کا سانحہ کوئی اتفاقی حادثہ ہے

یا

اس سانحہ کے پیچھے یہودیوں کے ناپاک عزائم

اور امریکہ، برطانیہ، کی اسلام دشمنی کارفرما ہے۔

اس سوال کا مفصل و مدلل جواب۔

مستقبل میں یہودیوں کے خوفناک منصوبوں اور ان منصوبوں کو خاک میں ملانے کیلئے

مسلمانوں کو صحیح دعوت عمل ——— !

ان سب پہلوؤں پر

مفکرِ اسلام مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی

کی بصیرت افروز تصریحات

پمفلٹ **سانحہ مسجد اقصیٰ** میں ملاحظہ فرمائیں۔ قیمت فی کاپی ۳۰

شائع کردہ: **دفتر ترجمان القرآن** اچھرہ لاہور